

Филозофски факултет, Универзитет у Београду | 2021



1838

Е

**ТИКА И ИСТИНА
У ДОБА КРИЗЕ**

Зборник радова

Ненад Цекић (уредник)

Едиција *Човек и друштво у време кризе*

Етика и истина у доба кризе

Зборник радова

Ненад Цекић (уредник)

Београд 2021.

Издавач

Универзитет у Београду – Филозофски факултет

Чика Љубина 18–20, Београд 11000, Србија

www.f.bg.ac.rs

За издавача

Проф. др Миомир Деспотовић,

декан Филозофског факултета

Рецензенти

Проф. др Небојша Кујунџић,

University of Prince Edward Island, Канада

Др Борис Милосављевић,

Балканолошки институт САНУ, Београд

Проф. др Војислав Божичковић,

Филозофски факултет Универзитета у Београду

Лектор

Невена Мрђеновић

Дизајн корица

Ивана Зорановић

Припрема за штампу

Досије студио, Београд

Штампа

ЈП Службени гласник, Београд

Тираж

200

ISBN 978-86-6427-184-4

Овај зборник је настао у оквиру научноистраживачког пројекта
Човек и друштво у време кризе, који финансира
Филозофски факултет Универзитета у Београду.

САДРЖАЈ

- 7 | *Ненад Цекић*
Уводна реч
- 1. Етика у време кризе**
- 11 | *Јован Бабић*
Логика катастрофе – дубинска логика стварности
(Неколико опаски о садашњој пандемији)
- 31 | *Ненад Цекић*
Вакцинација и аргументација
- 43 | *Иван Младеновић*
Нормативност давања савета
- 59 | *Александар Добријевић*
Да ли је „езотерички морал” оксиморон?
- 2. Реконструкција кризе**
- 69 | *Небојша Грубор*
Хајдегеров етика
- 83 | *Миланко Говедарица*
Песимизам и оптимизам у кризним стањима
- 97 | *Мирослава Трајковски*
Човек који је дефинисао истину и лавовска криза
- 111 | *Андреј Јандрић*
Монтењ и куга
- 3. Истина у време кризе**
- 127 | *Живан Лазовић*
Епистемичка одговорност у контексту друштвене кризе
- 139 | *Драјо Бурић*
Поверење, ауторитарни режим и криза

- 153 | *Љиљана Раденовић, Петар Нуркић*
Епистемички ауторитет и реторичке стратегије
у кризним околностима
- 181 | *Машан Бојдановски*
Скептицизам и криза критеријума
- 193 | *Ивана Јанковић, Миљан Васић*
Епистемички патернализам у доба кризе

4. Наука у време кризе

- 219 | *Душко Прелевић*
Модалност и епидемиолошки модели
- 235 | *Миљана Милојевић*
Друштвено проширена когниција и ковид-19 пандемија
- 255 | *Александра Зорић*
Истина у доба кризе – странпутице псеудонауке
- 271 | *Моника Јовановић*
Кризе, мисаони експерименти и фикција:
моралне интуиције између теорије и праксе

УВОДНА РЕЧ

Криза, попут тренутне здравствене ситуације изазване пандемијом ковид-19, представља скуп комплексних недоумица за научнике, доносиоце одлука и грађане широм света. Ситуације у којима су појединцима и институцијама потребни нормативни принципи који информишу и оправдавају поступке, као и међусобни однос између државе и њених грађана, представљају велики изазов. С обзиром да се људи свакодневно користе вредносним судовима, ове проблеме можемо, бар структурно, сматрати филозофским. Стога, филозофија може да пружи значајне увиде и адекватне описе нормативно-вредносних оквира који карактеришу јавни дискурс. Потреба за промишљеним перспективама и запажањима које могу да нам пруже етичари, епистемолози, историчари филозофије, политички филозофи и филозофи науке тако постаје неопходна током и након тренутне кризе.

Зборник *Етика и истина у доба кризе* обухвата најпре етички и епистемолошки, а затим и шири аксиолошки поглед на кризу, као на стециште специфичних контекстуалних чинилаца и образаца друштвених околности. Кроз четири тематске целине покушали смо да осветлимо вредносни оквир унутар којег се одвија јасна комуникација, да испитамо шта све може бити значајно за расправу о кризи и да анализирамо аргументе који су посебно важни у кризним периодима. Зборник који је пред вама представља заједнички подухват чланова Одељења за филозофију и млађих истраживача Института за филозофију. Различите теоријске основе аутора допринеле су развијању интердисциплинарног оквира који може да послужи унапређивању комуникације између појединаца и институција у време кризе. Анализирали смо теорије и доступну емпиријску евиденцију о друштвеној кризи и њеним аспектима. Надамо се да ће резултати овог пројекта довољно јасно показати на који начин институције могу адекватно да се носе са порастом пристрасности и псеудоначних тврдњи које се јављају у кључним моментима кризе. Општи циљ пројекта састојао се у пружању ванвременског, не-помодног и супстантивног филозофског прегледа кризе, како текуће (пандемија) тако и кризних ситуација уопште.

На крају, чини се да овај зборник показује да филозофија, и када се не поводи за текућим трендовима, може бити актуелна и

„примењена”. Надам се да разноликост прилога и филозофских приступа унутар Зборника то и доказује.

На крају, захваљујем колегама са Одељења за филозофију који су својим доприносима учинили овај зборник релевантним и значајним прегледом различитих проблема са којима се током кризе суочавамо. Желео бих да се захвалим и рецензентима на прецизним и детаљним коментарима и примедбама који су овај зборник учинили утолико јаснијим и обухватнијим. Посебну захвалност дугујемо Филозофском факултету Универзитета у Београду који је омогућио објављивање овог зборника.

Проф. др Ненад Цекић

1. ЕТИКА У ВРЕМЕ КРИЗЕ

Јован Бабић*

ЛОГИКА КАТАСТРОФЕ – ДУБИНСКА ЛОГИКА СТВАРНОСТИ (Неколико опаски о садашњој пандемији)

Апстракт: Огромна промена коју је донела пандемија корона вируса садржи неке структурне карактеристике које је дефинишу као катастрофу. Текст истражује и нуди нацрт могуће анализе неких логичких и нормативних карактеристика ове појаве.

Кључне речи: Пандемије, катастрофа, дубинска логика или стварност.

Последње деценије двадесетог века донеле су, на овим просторима, промене које су само нешто раније већини људи биле тешко замисливе – пропаст државе у којој су живели, грађански рат, пропаст вредносних категорија које су дефинисале шта је исправно и добро а шта није, шта је оквир пристојног живота. За већину људи у нашој средини који су умрли пре 1989. на пример, пропаст Југославије представљала би нешто невероватно и тешко схватљиво. Али те промене, ма колико кардиналне, биле су ипак суштински локалне и нису се односиле на цео свет. Промена коју је донела пандемија корона вируса из 2019, међутим, није само глобална него је и кардинална. Али за разлику од промена које су на територији Југославије донеле локална тектонска померања, ове много веће, и шире и дубље и за цео свет битне, промене су много мање доживљене као оно што их суштински одређује, као *кашасирофа*.

* Јован Бабић, професор етике на Филозофском факултету у Београду и гостујући професор филозофије на Portland State University, Portland, OR, САД. Аутор књига *Канџи и Шелер* (1986), *Морал и наше време* (1998, 2. изд. 2005), *Увод у њословну етику* (2000) и *Оптеди о одбрани* (2018), као и бројних чланака и студија у домаћим и страним часописима. Организатор серије конференција ILECS (*International Law and Ethics Conference Series*), 1997–2017. Уредник едиције „Примењена етика” (*Службени гласник*). Био председник Матичног научног одбора за друштвене науке 2007–2019, сада члан УО Фонда за науку. Члан Управног одбора Европског друштва за војну етику (EuroISME).

Наравно, и оно што се десило у Југославији у последње две деценије прошлог века била је катастрофа, али само за Југословене (у бескрајном разноличју значења ове речи), а за друге то је било нешто епифеноменално. То што Југословенима изгледа да се и цео свет тада променио (на пример, да се у свету одговорност, и кривица, приписује народима и да се народи и појединци суштински не разликују) само је резултат југословенске погрешне перцепције да је свет другачији, и много бољи, него што стварно јесте. Свет се према југословенској катастрофи поставио исто као и према другим таквим појавама, у складу са својим предрасудама и својим комоцијама (користећи прилику да ненадано ужива у некажњеном задовољству у туђој патњи, али то је увек тако). Није било промене појмова нити претпоставки, вредносних и институционалних, структуре света. Нису довођени у питање критеријуми тумачења и евалуације чињеница. Било је само разилажења у садржају тумаченог и вреднованог, али не и у одређивању основних значења тих садржаја. Наше трагичне привилегије су биле делом промене у нашим животима, делом промене у нашим ставовима, а понајвише у нашим властитим предрасудама око наше (заједничке) прошлости и будућности. Наша катастрофа је била сасвим локална и није захтевала промену тумачења основне логике стварности.

Сасвим је другачије у дешавањима које је произвела пандемија коју је проузроковао корона вирус у последње две године. Промена коју је она донела је глобална, али и дубинска, она мења свет. Катастрофичност је овде наизглед мање видљива јер су болест и смрт (за разлику од пропасти државе, грађанског рата, санкција, страних војних интервенција, нових граница – свега онога за шта смо веровали да се догађа само другима а не и нама) нешто на шта су се сви (већ) навикли – само је мало више болести, и мало више смрти. Пандемија је, захваљујући пре свега огромном напретку науке и технологије и увећању друштвеног богатства које је то произвело, могла ефикасно да се сакрије иза релативне удобности са којом се свет, за разлику од ранијих таквих епидемија, могао суочити са овом опасношћу. Управо је највећи страх стално био баш то да ће се доћи до тачке у којој ће се ситуација старих епидемија појавити као стварност – то је био страх од „пуцања (здравственог) система”. Тако је катастрофичка димензија онога што се догађа многим промакла, што је довело до необичних, мада не и неочекиваних, појава заснованих на тоталном неразумевању онога што се догађа – таква појава је и моћни друштвени покрет отпора вакцинисању, у потпуности заснован на сујеверју (истом оном узроку који је кроз историју стално изнова производио исту врсту друштвеног покушљања са друштвеним проблемима).

Две су ограде, чини се, овде на месту: прво, прошле епидемије нису нужно „мењале свет” (већ су га само привремено заустављале или успоравале у текућем развоју), тако да ни ова сада не мора имати тај учинак. Могуће је да се свет само на кратко успори и делом „ресетује”, али је могуће и да кардиналност промене буде маскирана перцепцијом да промена производи изглед враћања на неко претходно стање (на пример, на стање појачане државне контроле, на повећану улогу војске, на укрућивање администрације и бирократизацију одлучивања, итд. – као да је то ознака „прошлости”, а не нужност координације за заједнички живот и пожељност добре кооперације за његов квалитет). Може бити да је оваква промена само хомеостатски рефлекс заснован на увиду у потребу или чак нужност формализовања озбиљног одлучивања о општим стварима у ситуацији претходно постигнуте размажености у конзумирању „права на срећу” (као манипулативног инструмента „демократизације” у интензивирању скривене контроле друштвених процеса која већи део популације претвара у светски лумпенпролетаријат без завичаја и стално на располагању, за коју год сврху се укаже потреба: рад, тржиште разноде, гласање, итд.). Овакав хомеостатски рефлекс свакако потребује довољно јак спољни подстицај какав може дати само догађање или опасност од неке катастрофе. У том случају „враћање” на старе (превазиђене?) форме одлучивања представља облик уозбиљења пред опасношћу која захтева одговорнији однос према свету стварности. Тако ми још увек не можемо да кажемо да ли ће текућа пандемија стварно кардинално променити свет, или нам се тако само чини.

Друго, светска раширеност пандемије. То њено одређење катастрофичности ставља је у епистемолошки привилеговану позицију очигледности која погодује доживљају ургентности и отклања или умањује препреке у одлучивању, иако само донекле. Уверљивост сујеверја на коме се граде фантастична и радикално ризична тумачења о томе шта се „заправо” дешава је овим глобалним карактером скоро уништена. То се зорно види у начину на који се противници вакцинације, по инерцији замаха претходних идеолошких оправдавања свог становишта, копрцају у очајничком тражењу „објашњења” за своја бежања од стварности. Тај замах је веома јак и он је увелико заснован на претпоставци да је идеологизовање света ако не најбољи а оно свакако најјефтинији начин за његово освајање: заглупиш човечанство и онда без улагања већег напора можеш да „владаш”. Али то да вакцинација упркос својој политичкој добровољности ипак релативно ефикасно, мада споро, функционише показује да остаци озбиљности у идеологизованом свету ипак успевају да се пробију до видљивости. Глобалност пандемије је ту веома важан фактор.

Један од проблема са катастрофама лежи у претпоставци да је то нешто што треба да буде „велико” (тј. велико на једном месту у једном тренутку), а учинци пандемије вируса ковид-19 то по неким параметрима нису – нарочито када се упореде са оним факторима за које изгледају да су валидни кандидати за поређење. У поређењу са саобраћајним удесима, на пример (фреквенција смртности и рањавања) чини се да пандемија значајно заостаје. Али и тероризам заостаје, још више, па ипак нико не сматра да би вероватноћа саобраћајних удеса требало да се третира на исти начин – на пример, да се енергично, под претњом насумичног кажњавања смрћу и слично, брзина кретања моторних возила ограничи на 10, или 12 километара на сат, иако би са таквом друштвеном одлуком смртност у саобраћају била вероватно скоро потпуно уклоњена а повреде се радикално умањиле. Иако је тероризам далеко мање смртоносан од саобраћаја ипак се третира као много већа опасност. Зашто? Због непредвидивости? Саобраћајне незгоде су такође непредвидиве. Али, иако је (за разлику од природних катастрофа) заснован на слободи, тероризам је много озбиљнија врста опасности од ризика саобраћаја зато што *не може* да се уведе и примени категорија *валидне сагласности*.² Зато се на тероризам много лакше може применити одређење „катастрофичности” него на саобраћај, без обзира на магнитуду штете и зла који настају из једног и другог (и која би индиковала супротно). Да би се саобраћај и стварно а не само метафорично означио термином „катастрофа” потребно је да се деси нешто што излази из домена успостављене контроле.

2 Мада је питање „сагласности” сложена ствар, често заснована на подразумеваном имплицитном пристанку који је у суштини хипотетички. Ризик изласка на ауто-пут представља пример пристанка на ризик који тај чин садржи. Али ако би ушло у моду да деца бацају камење са мостова на возила која се крећу ауто-путем испод, то више не би спадало у тај ризик већ би личило на, или би било – тероризам. У (стварном) случају зубара у Калифорнији који је умро након што га је заразио пацијент за кога се касније испоставило да је позитиван на корона вирус, ствар је још сложенија: ако пацијент, на пример, није био вакцинисан *зашто* што *неће* да се вакцинише то је такође слично тероризму; ако је знао да је позитиван (а није рекао) онда је то за нијансу мање „терористички” акт, а ако, као у стварном случају, није знао, онда то личи на несрећан случај (као и удес на ауто-путу). Имамо прелазни простор између ризика за који постоји легитимна сагласност (такав ризик увек постоји) и ризика који излази из тог оквира. Релевантно питање јесте шта је примерено да се подразумева. У ситуацији пандемије подразумевање *није* исто (незнање не оправдава са истом снагом као иначе), и ту је демаркација веома важна, независно од пуке процене вероватноће: да ли онај ко одбија да се вакцинише потпада под дефиницију „пацијента”, или је сличнији некоме ко насумично „гађа” оне који су *по дефиницији невини* (нису, нпр., предмет освете), па више није пацијент већ терориста.

То значи да и „разређена”, или „развучена” или чак спорадична катастрофа тако може да буде означена, независно од поређења са другим, наизглед сличним, појавама. То је тако зато што одређења, која су суштина онога што јесте и што постоји и докле се оно, као *ијакво*, протеже (где и када постоји), представљају границе у стварности, границе које дају артикулацију саме стварности. Границе дају демаркацију не само између онога што јесте и онога што није него и, у сфери онога што јесте, између једне ствари и свих других ствари, свега осталог у свету, негирајући суштину тог одређења свему другоме. Метафизичко питање да ли граница „ништи” (Спиноза) или „ствара” (Хегел, в. Бабић 2020) је ирелевантно за ову нашу анализу. За нас је важно да одређење „величине” у појму „катастрофа” не означава *количину шийеије и зла* (иако та количина мора бити значајна) већ нешто друго – значај, интензитет и домен *ојасносѝи* и *ризика* у односу на нашу моћ и спремност да се са неком појавом суочимо. Потребно је да постоји значајна опасност, или ризик од опасности, и истовремено стварна, макар привремена, немогућност ефикасне контроле те опасности (или бар одустајање од претензије на ту контролу: на пример, хладноћа се зими не узима као катастрофа, док би слична ствар усред лета могла то бити). Нормално је да зими буде хладно, то се очекује и са тим се рачуна. Исто тако је нормално да се не одустаје од изласка на ауто-пут иако постоји могућност да се тамо страда, али се тај ризик урачунава у одлуку да се на ауто-пут изађе (исто као што се доносе све друге одлуке које доносимо: све оне одреда и без изузетка садрже неки ризик и, ма колико мали, он никада није био сасвим одсутан).

Логика нормалности (в. Бабић, 2017) се конституише кроз систем успостављених очекивања, и све док је оно што се дешава унутар оквира онога што се (потенцијално) очекује имамо „нормално стање” а не катастрофу. У овом смислу повремене, и редовне *кризе* (у економији, политици, животу) нису катастрофе, макар колико велике и скупе могле бити. Кризе су нешто у што смо се сами увели, оне по правилу представљају раскршћа на којима се суочавамо са посебно тешким дилемама које су резултат претходних грешака у одлучивању, било да су те грешке резултат незнања или одсуства прецизности и храбрости у самом процесу одлучивања. У том смислу кризе су суштински увек барем делом самоскривљене, што није случај са катастрофама. Ако криза добије потенцијално катастрофични карактер (кроз изглед и претњу да ће се отети контроли) онда се приступа ванредним мерама које подразумевају да се одустане од скупа успостављених очекивања, по правилу привремено, али

потенцијално и трајно (ако се у том поступку успоставе нека друга очекивања од оних која су се подразумевала раније). Структура скупа успостављених очекивања одражава логику нормалности неког друштва у датом тренутку. Она омогућава релевантну контролу и владање будућим временом, преко важећег мира и закона које он садржи. Релевантно владање будућим временом (апсолутно владање будућношћу није могуће, као што није могуће ни савршено предвиђање) јесте оно што се понекад означава као легитимност неког друштвеног стања: постојање (фактичког) прихватања демаркације која лучи шта је дозвољено од онога што није, и у том смислу даје дефиницију легитимног, односно допустивог, успеха (и недопустиви успех ће произвести стање задовољства и среће, додуше нижег квалитета, али не и њихово друштвено признање). Стабилност ове схеме зависи од два фактора – од искрености прихватања правила и закона који дефинишу саму демаркацију, али и од квалитета односа између истинитог знања о чињеницама у свету; тај квалитет (истинитост) је услов релевантности било ког знања. У тим условима схема успостављених очекивања функционише у великој мери механички, на основу подразумевања и претпостављене очигледности. Значење нормалности је омеђено параметрима овог подразумевања и очигледности коју оно производи. Зна се шта је допуштено а шта није, и нема (великих) изненађења.

У времену катастрофе логика нормалности, и сам појам нормалног, се мењају. Та логика је наизглед једноставнија од логике свакодневног живота, али у ствари је сложенија. Битно је да је ова дубинска логика јача од много произвољније логике текуће регулације живота, оно што она захтева може да нам се, посебно у светлу наших важећих предрасуда, не допада, али то неће променити нужност и ургентност њених захтева. Отпор ће само повећати цену реализације. У томе се разликује логика катастрофе од логике кризе – у суочењу с кризом по правилу се покушава спасити текућа артикулација дистрибуције моћи и благостања, са истом или још већом небригом за оно што у катастрофама постаје директно угрожено: саме претпоставке живота и његове цивилизоване форме, претпоставке цивилизације. „Решавање” кризних ситуација је усмерено на покушај спасавања или рестаурације претходног стања. У катастрофама је текућа (претходна) артикулација дистрибуције моћи на удару, њена регулација се ставља ван снаге, због онога што је важније од тога и за шта се узима да је претпоставка сваке важности.

Текућа логика друштвене регулације, заснована на начину на који функционишу предрасуде – да се неко становиште прихвата и да је то свима очигледно – има за циљ поједностављење и појеф-

тићење комуникације. Заиста, немогуће је све проверити; било би напорно, а и немогуће, да се сваки пут изнова све знање стиче из почетка, и општа економија живота (економија добара, економија знања, економија времена и временских рокова, економија планирања) налаже да се прихвате пречице засноване на подразумевању и да подразумевање функционише као очигледност. Али ова комфорна схема допушта много тога што не само да не би ни могло да се провери него је и директно погрешно (било да је превазиђено током времена, било да је од почетка било погрешно али је фактички било прихваћено, по правилу на основу јаког и искреног уверења да су та погрешна веровања и ставови заправо исправни и истинити – или да су, штавише, *истиинијији* и *исправнији* од стварних али некомфорних и непријатних чињеница). Цео тај баласт општих уверења, који представља скуп подразумеваних веровања и обавезујућих ставова, поставља границу на којој испитивање и дискусија престају и конституишу се параметри за (потенцијалне или стварне) одлуке и поступке. Тако се превладава привременост, и као осећај и као стварни параметар у стварности и, привремено, оставља по страни све што се у тој схеми појављује као ирелевантно (одбачено, препрека, погрешно), и одлучивање и делање може да се правовремено конституише и изврши. Резултат је огромна сфера прихваћених вредности које се узимају беспоговорно, као очигледне, као нешто што се подразумева. За текући живот то значи да се не расипа, не одлаже, не одустаје, али ни да се не иде преко и изван граница подразумеваног смисла и важећих критеријума о томе шта јесте и шта је важно (шта је стварно и шта од онога што је стварно јесте важно).

У текућем, „нормалном”, животу имамо једно подразумевање да су важећа веровања и важећи критеријуми вредновања нешто стално и универзално (да важе *sub specie aeternitatis*), и да кардинална промена није могућа. Један од параметара који то обезбеђује јесте да се узима да су термини „свако” и „сви” коегзистентни, што се посебно види у сфери успостављених права: права важе једнако за свакога, подразумевајући да то повлачи да она тако, једнако, важе за све. Нема обесправљености ако сви имају једнаку „шансу”, и коначно, сва права се у овом погледу равномерности дистрибуције нормативне снаге изједначавају. Сви имају сва права, само је питање случајности расподеле стварносних параметара како ће се то коначно артикулисати. У суштини, то је начин на који живот функционише – *sub specie aeternitatis*, унутар интервала времена који чини „садашњост”, као да ће живот, такав какав је, трајати заувек. И да се питање кардиналне промене никада неће ни појавити. Као да неће доћи крај, или ако, и када дође, неће представљати детерминишући вредносни параметар.

„Дубинска логика стварности” се појављује када се дође до ситуације да се зорно види (а не да се то превиђа и заташкава, јер више није могуће да се превиђа и заташкава) да квантификатор „свако” не имплицира квантификатор „сви”: тада из дубине стварности испливава њезина дубинска логика – да конвенције које регулишу текући живот више не важе. Ту се онда појављује једно ограничење за примену текуће логике, која је заправо одраз структуре важећих конвенција па ма какве да су, јер нестаје оно што омогућава да те конвенције ефикасно функционишу – да смо се, на основу својих преференција (или, другом терминологијом, избора свог бога) просто договорили шта ће бити наш закон. Катастрофе то откривају: да стварност није ствар договора, да није конвенционална, да њена „трајност” (без обзира на сву и сваку привременост) улази у инвентар стварности као њен нужан чинилац, и да није (помоћу схеме *sub specie aeternitatis*) могуће заташкати и потиснути чињенице разликовања које се не уклапају у нормативност конвенционалне парадигме. Подразумеваност ове нормативности владајуће парадигме, поред осталог, углавном успева да амортизује и апсолвира динамичност мишљења, сводећи разлике на неку заједничку раван на којој разлике у мишљењима добијају свој простор на основу, опет подразумеване тј. контролисане, толеранције.

Нормално је да се појављују најразличитија мишљења, и она лудачка. Не може се ни надати ни очекивати да таквих мишљења неће бити. Само у потпуно затвореном друштву, тоталитарном, или можда у идилично-пасторалном каква су понекад рурална и племенска друштва, може се десити потпуна униформност мишљења где сви мисле потпуно исто. Друштвена цена таквог аранжмана је велика: или потпуна стагнација и закованост у неком потпуном догматизму, или пропадање у сусрету са било којом алтернативом (јер су у таквој ситуацији све алтернативе јаче). Друштвене улоге су потпуно фиксирани. Али и при незнатној еластичности поделе рада и најмањој могућности промене фиксних друштвених улога разлике у мишљењима ће се природно појавити као последица пуке моћи мишљења. Разлике у мишљењима нису нужно решиве позивањем на чињенице, али и о чињеницама ће постојати неслагање док се релевантно сазнање не конституише (након ваљане анализе). Разлике у мишљењима су нормална ствар, и као разлика хипотеза за тумачење истих стања ствари и као различити ставови из којих ће истим стањима ствари бити приписане различите вредности. Неке од тих разлика ће се у процесу акумулације знања изгубити, али неке ће увек остати. Зато је хетерогеност мишљења потпуно нормална ствар. Оно што међутим никако није нормално, а ни исправно, јесте да се за сва мишљења узима да

су начелно равноправна. То за последицу има да више и нема никаквих мишљења, зато што то разара критеријуме релеванције (а не само плаузибилности) и, са тим у вези, компетенције (а са тиме и сваке експертизе: замишљено, и измаштано, постаје једнако ономе што је поткрепљено чињеницама и њиховим значајем). Таква начелна равноправност се не подразумева ни у једној схеми успостављања разлике у мишљенима: или се подразумева да ће се разлика уклонити након адекватног истраживања или пак да се ради о приватној заинтересованости за различите ствари које се изражавају (нумерички) различитим аутобиографским судовима па онда између тих различитих судова нема сукоба нити котрадикције (суд који каже да Петар воли ванила сладолед и суд који каже да Павле преферише чоколаду нису ни у каквом сукобу: један говори о Петру а други о Павлу). Нема ни назнаке могућности неког „права” да се „има различито мишљење о свему” као „право на разлику”.

Оно што сам назвао „дубинска логика стварности” сасвим директно и потпуно захтева да се према стварности има озбиљан и одговоран однос. Може се рећи да она искључује „слободу” да се мисли неозбиљно и без поштовања логике и чињеница, на исти начин на који и морал забрањује свако „приватно” мишљење о стварима које су морално неисправне и зато недопустиве. Оно што је морално неисправно мора се, нужно, осудити, и ту не може бити никакве толеранције: морал не допушта толеранцију нити би био могућ ако би се заснивао на „слободним и приватним” уверењима (о томе шта је правично и шта је исправно, в. Вавић, 2021). Слободна уверења су сасвим у реду у домену онога што је допустиво и где је толеранција не само допуштена него и наложена: свако за себе треба да одреди шта хоће (свако је најбољи судија својих интереса, в. J. S. Mill, 1859, 138, 206–207; наш превод, Џ. С. Мил, стр. 46, 106–107), али под условом да се одрекне тога да хоће оно што је неисправно штети. И даље остаје огроман терен легитимне слободе у коме је пука чињеница заинтересованости конституенс вредности: вредно је оно за шта постоји заинтересованост, оно за шта нико није заинтересован је безвредно. И овде је ово „нико” оно што је посебно, логички и етички, занимљиво. Јер она произвољност која је садржана у тези да свако има „право” да о свему мисли шта год хоће повлачи да би било могуће да *нико не буде ни за шта заинтересован* – па ни за самог себе (не за своју егзистенцију него ни за своју слободу: за саму могућност да мисли, закључује и одлучује – то би нужно водило у нормативну противречност, на исти начин на који то чини и, нпр., лаж). То би значило да је могуће не само да некоме буде потпуно свеједно за све, него да, наводно, и свима другима такође буде свеједно за све. Тек на тој

основи би било могуће да се уопште конституише стање у коме би свако мишљење о било чему било потпуно и начелно равноправно.

Оно што је овде, за нашу тему, и важно и занимљиво јесте да катастрофе стварају ситуације које су суштински сличне ситуацијама у којима морални критеријум мора да се примени (у примени тај критеријум каже да нешто што је недопустиво нужно мора да се осуди). Ту се испољава, на сасвим директан начин, веза између интересубјективности морала и катастрофа које откривају дубинску логику стварности, оне стварности према којој није дозвољено имати произвољан став. Морални критеријум забрањује, како би Кант рекао, бригу за туђе морално савршенство (в. Кант, 1797, параграфи, 230, 237–8), тако да је *овлашћење* за туђе поступке, укључујући и туђа мишљења (јер мишљења су, у овом контексту, врста поступака) мора да се усклади са овом забраном. То је могуће само у контексту интересубјективности, медија јединства свих личности у ономе што их разликује од ствари, и у коме се све личности (нужно) идентификују једна са другом³. У суштини тако функционише појам правде: немам право да одлучујем за другог о томе шта су његови интереси и шта он хоће, осим када он нарушава ту исту обавезу према другима. Али у том случају не само да имам право него имам и дужност да „судим другоме”, јер чинећи тако партиципирам у одговорности за њега као „члана универзалног царства сврха”. И тада је моја обавеза да, заједно са свим другима, овластим судију да преступника, у наше име (које укључује и моје име) казни. Немам право да се светим и, ако је казна освета, онда немам ни право да кажњавам (зато је потребно посредовање преко овлашћења непристрасног судије), али *имам дужности* да казним (тј. да искрено одобрим праведну казну). Моје приватно мишљење, као и моји приватни интереси, ту немају никакву улогу (могу „слободно”, тј. произвољно да опраштам, замерам, итд. али то нема ефекта на коначну моралну оцену неисправног поступка који мора да се осуди без обзира на све моје преференције). Закључак је јасан: када је мишљење чин са могућим релевантним последицама, онда ја имам право да други не „мисле” тако како није исправно, и чак имам дужност да такво мишљење не дозволим и да га „казним”. А катастрофе су ситуације у којима је озбиљност приступа, укључујући озбиљност мишљења и одлучивања, управо таква: суочавање са „релевантним последицама”. Последица тог суочавања јесте увид у неопходност опреза и одустајање од комоције многих подразумевања која су била допустива у претходном „нормалном” стању.

3 Та идентификација даје, и то нормативно нужно, оно што се може назвати „Кантовим моралним компасом”. N. Cekić (2020).

Поред осталог, то значи да негирање стварности, веома привлачно и удобно иначе, у катастрофама више није тако јефтино. Размажене реакције нервирања што се уопште дешава нешто што ремети поредак и ток ствари на који смо (претходно) навикли овде је двоструко погрешно: са једне стране такве реакције смањују способност суочавања са озбиљношћу претње, а са друге представљају неку врсту логичке грешке јер нервирање и осуда који могу имати неку заснованост код догађаја који су самоскривљени, који су настали погрешним претходним одлукама, код катастрофа је бесмислено пошто су оне природни догађаји и једини предмет валидног нервирања и евентуалне осуде може бити што нису, ако су могли бити, предвиђени и што је изостала припрема за ефикасно суочавање са негативним последицама (а и то постаје депласирано када је оно што није предвиђено постало свршена чињеница). У таквим ситуацијама је на месту и за очекивање кајати се због пропуштеног, али кајање нимало не личи на нервирање због тога што се нешто уопште догађа. Ово нервирање, видљиво и веома раширено у целом свету у суочавању са короном, није кајање због пропуштене прилике да се уради једна од две ствари, или обе – да се предвиди да ће се (можда) десити то што се десило, или да се боље изврше припреме за (разне, било које) непредвиђене и/или непредвидиве ситуације. (То нервирање садржи велику, огромну, количину интензивног ирационалног беса⁴.) То је сигурно нешто што се може замерити у садашњој ситуацији: да, из разних разлога, није урађено оно што је могло да се уради да се човечанство боље и ефикасније припреми за суочење са катастрофом (која и није била сасвим неочекивана⁵). Ти разлози су, као што знамо, веома различити, и само наизглед из домена себичности. Они су највећим делом резултат предрасуда и идеолошке затуцаности. Али какви год да су они постају небитни у тренутку када се катастрофа појави – тада је потребно да се уради оно што је у том тренутку могуће. И ту је ово „нервирање што се та ствар уопште десила” ди-

4 О функцији непропорционалног беса в. Аристотел, 1126–29.

5 Депласираност нервирања и беса због евентуалних туђих грешака, ма колико било засновано, у логици катастрофе функционише потпуно контрапродуктивно – исто као и спекулисање о томе да ли је вирус настао овако или онако (да ли је „произведен”, да ли је „вештачки”, итд). То наравно не апсолвира од одговорности за могућу кривицу, али нема никакве везе са оправданошћу акција које се предузимају у борби са пандемијом: оно што је у тој борби битно јесте ефикасност саме борбе, а питање настанка целог проблема нема стварну практичну важност – апсурдно је, на пример, да се каже да је неко, ако је вирус „вештачки”, *зашто* спреман да радије умре него да се лечи и излечи. Такав став, необично раширен, указује на ирационалност која је извор и неартикулисаног беса што се уопште дешава то што се дешава.

ректно контрапродуктивно, директно *сујројтсјављање* покушају да се проблем уопште решава, нешто што је у суштини *више од бежања*.

Увек је било бежања од стварности, онога што се зове *wishful thinking*, кукавичлука и неспособности. Али *неиурање* да се дешава оно што се дешава је (много) више од тога. То је активно супротстављање онима који би да (покушају да) се (од)бране. У томе је скривени идеолошки карактер таквог становишта: негирањем да се дешава то што се дешава преузима се ингеренција одлучивања за друге из једне епистемолошки надмоћне *манихејске* позиције која у суштини поручује да је било какво делање нека врста *џреха*. И ту је можда филозофски најзанимљивији аспект оваквог становишта и понашања: што то *није* (или бар *није* директна) последица незнања.

Морални статус знања је очигледан, али та очигледност заводи у погрешан закључак да је све што противречи знању засновано на незнању. Незнање је међутим много сложеније него што се на први поглед види. Претпоставка да се незнање може уклонити простим стицањем знања је отуда вишеструко опасна.

Пре свега зато што имплицира да је довољно објаснити онима који „*не знају*” оно што не знају и да се спорови који се овде појављују (макар колико били засновани на фикцијама) могу решити *објашњењем*, и да ће „свако” коме се објасни, када схвати, да „промени мишљење”. (То је ехо, или је бар аналогон, Сократовој максими да је немогуће свесно грешити: да нико не греша ако *зна* да је оно што ради погрешно – што је једна варијанта натуралистичке грешке која се може назвати интелектуалистичком грешком). Али предрасуде су много јаче него што се овде претпоставља. Није овде место да се у то дубље улази, али сасвим је јасно да предрасуде имају на располагању многе инструменте своје жилавости као што су инерција, удобност, осећај понижења ако се напусте, постојећи или непостојећи али претпостављени интереси који су у њих инвестирани, и тако даље. Наравно, основни инструмент њиховог деловања и њихове ефикасности јесте претпостављена очигледност („сви знају да..”) која их веома ефикасно штити од промене. Та очигледност у комбинацији са, такође подразумеваном, претпоставком да су у њих инвестирани скривени интереси које би промена угрозила, делују као брана сваком покушају да се оне уздрмају објашњавањем. На пример, једна од најраширенијих предрасуда антиваксерског покрета јесте да се вакцинасањем угрожава или деструише „*наша слобода*”, али ако покушате да питате „*Која, или каква, слобода?*” оно са чим ћете се суочити јесте доживљај увреде: ваше питање нема епистемолошки статус већ вредносни, његов циљ није да се добије одговор већ да увреди.

Како се у тој ситуацији може очекивати било каква продуктивност или ефикасност објашњавања, као процеса отклањања предрасуда? Сујеверје функционише управо по овом моделу.

Претпоставка да се све може решити објашњавањем и да се друштвена улога незнања тако може „сузбити” води у претпоставку да *сви* треба да разумеју, или бар да буду у могућности да (лако) разумеју све о чему се постави питање (по претпоставци – када се удостоје да се о томе обавесте)⁶. Та претпоставка је поткрепљена наводном демократском карактеризацијом ове тезе тезе да *сви* „имају право” да *знају све* што их се тиче. И пошто има пуно тога што не знају, или не разумеју (јер немају претпоставке за то, пре свега у претходном знању) то све оно што не знају или не разумеју „не важи” и не може бити валидан основ за конклузивно закључивање нити одлучивање. То је само једна од бескрајно многих илустрација деструктивне функције владајуће „идеологије права” која карактерише наше време (и у којој „демократија”, као некада неке друге идеологије, служи као универзални параметер легитимисања).

* * *

Почели смо са тезом да логика катастрофе ставља ван снаге текућу логику претходно етаблиране стварности и укида важење и примењивост правила које садржи скуп званичних и/или прихваћених веровања и успостављених очекивања у претходном стању. У чему се састоји и одакле долази ова нормативна супремација норми које диктира катастрофа над регулама нормалног (претходног) стања? У суштини, она долази из сусрета слободе и нужности. Претходно стање садржи многа правила која су предмет слободног избора према пресеку владајућих преференција у неком друштву и допушта велики простор за сасвим приватне изборе. Забрањено је само оно што

6 Један од епистемолошки најзанимљивијих примера оваквог неодговорног односа према чињеницама и истини се, у доба короне, могао детектовати у веома честим коментарима на разилажења у тумачењу онога о чему се, у том тренутку, није довољно знало (а о чему је и иначе *довољно знање* веома оскудно и непотпуно, што је једна од карактеристика код већине катастрофа, због чега и јесу често непредвидиве, управо зато што није било *довољно* знања) – да „стручњаци” који се разилазе „треба да се – коначно! – договоре *иа да (сви?) знамо шта су чињенице*”. Као да су чињенице нешто о чему се може договарати, или што настаје договором. Али, ето, „стручњаци” (које сви демократски плаћамо да нам *кажу* шта су чињенице) немају слуха за компромис и, ко зна из којих разлога, неће да се договоре, што „нас” лишава „нашег права да знамо све”!

је недопустиво, али у тихом процесу таложења жеља и циљева које људи имају велики део простора слободе је остављен за произвољно квазидруштвено артикулисање – то је домен легитимне слободе, онај домен у коме принцип толеранције допушта да свако бира било шта што није у супротности са слободом других (па и много тога што јесте у таквој супротности али не угрожава претпоставке друштва и живота). Тако, на пример, функционише мода, са изузетно јаком, чак наддетерминишућом снагом контроле онога што се жели и хоће. Катастрофа радикално сужава овај домен легитимне слободе и смањује простор приватне слободе и произвољности захтевом да се оно што је катастрофом угрожено издвоји и стави у нормативни примат над свим алтернативама, без обзира да ли су оне садржај етаблираних подразумевања и очекивања. Жеље и циљеви постају детерминисани оним што је у овој ситуацији, онако како је одређује правац деловања катастрофе, важније и што мора да се брани или штити по сваку цену. Тиме се радикално сужава домен слободе на делатност избора средстава којима се то, по претпоставци, постиже (а и то само условно, према расположивим ресурсима, пре свега у времену и знању – морални статус знања овде долази директно до изражаја). Слобода избора се сужава на избор средстава за тај споља постављени али нормативно нужни циљ. Слобода избора циљева је искључена. Циљ се сам наметнуо, и то је суштина нормативног функционисања катастрофе (у том смислу катастрофа је вид ванредног стања). Оно што је у претходно нормалном стању било важно постаје (сразмерно) неважно и губи своју (компаративну) нормативну снагу. Неки параметри у артикулацији производње жеља, као што је одређење „луксуза“, постају депласирани, и потискују се и забрањују. Одједном се види сва условност и природа стечених права, али се такође види да су многа права за која се узимало да су „природна права“ такође само конвенције. Одједном се види да је потребно много прецизније и озбиљније мислити да би се постигла одговорност, и да је, на пример, „право на живот“ заправо изведеница дужности да се брани и штити живот као такав и да то не подразумева нужно сваки индивидуални живот или сваки његов садржај који се доживљава као важан. Види се да је неопходно савладати нешто што би се – можда – могло назвати „Локовом грешком“ – претпоставка о подразумеваној апсолутности и неутуђивости права пред свим ризицима са којима се права могу суочити. (Таква апсолутна неутуђивост и иначе не постоји јер би подразумевала немогућност слободног преузимања ризика, што би укинуло могућност слободног одлучивања и, коначно, слободу; то би, кроз подразумевање њихове квазифактичке нуж-

ности и неутуђивости, водило у тезу нерањивости, када су у питању „природна права”). То повлачи да је неопходно прихватити да су сва права нешто што се добија од других (и даје другима: свако свакоме *даје* право на живот јер прихвата обавезу коју то право подразумева – осим убица који то право не прихватају, и за шта – без икакве наде у реституцију, јер се ради о могућности ненадокнадивог губитка – преузимају, слободно, одговорност коју та одлука повлачи).

У овом нашем садашњем случају циљ који се наметнуо је очување живота и здравља људи, у мери у којој је то могуће. Живот се штити по сваку цену. Који живот? То није лако питање, јер, као и на пример у еутаназији, заштита живота понекад подразумева жртвовање (у еутаназији жртвовање малигног биолошког живота ради заштите персоналног живота)⁷. То не мора бити заштита *укујној живој*, живота као таквог (јер тај живот можда и није угрожен) већ заштита *ишио више живој* (што више појединачних живота и што више квалитета живота оних који преживе). У том контексту ова садашња пандемија је додатно збуњујућа јер јој недостаје јасност опасности коју носи – она, можда, није кардинална као што могу бити кардиналне ситуације у којима се јасно види да *сва* права, и сви обичаји, сва успостављена очекивања, могу да изгубе своју нормативну снагу у сусрету са таквом опасношћу (која би заиста била кардинална). То су ситуације у којима би се морао штитити укупни живот. *Тада* би постало јасно колико је фрагилна нормативна структура нашег света и колико је она заправо једна *ad hoc* (и потенцијално привремена) конвенционална схема (и колико је *рањивост*, поред *иојрешивоси*, суштински параметар наше стварне позиције у свемиру: без рањивости нема вредности, нема једнакости – без ње би било могуће успоставити хијерархију вредности, и хијерархију моћи, која би могла заобићи и избећи сваку равноправност, која је услов самог постојања било каквих права). Ево неколико примера, који, надам се, могу зорно да покажу границе „наших права” – као што је, на пример, „право на невакцинисање”.

У последњих сто година свет је прошао кроз еманципацију од тога да се тзв. „*victimless crimes*”, као што је хомосексуалност, инкриминише јер је то делатност која, како изгледа, не угрожава ничију слободу (и не представља одлучивање за друге, за разлику од инкриминисања таквих поступака). Такође, знамо да неки људи слободно одлазе у манастире и постају калуђери, предајући се обавези целибата (који подразумева сексуалну апстиненцију)⁸. Коначно, неки људи

7 В. мој текст о еутаназији.

8 Сексуална апстиненција се такође може третирати као једно од „природних” или „људских” права, зар не? Али занимљиво питање, потпуно у складу са на-

се одлучују да изврше самоубиство (или учествују у егзотичним играма као што је руски рулет).

Или, на плану политичког одлучивања имамо појаву да, у демократијама где је то важно за функционисање друштвеног механизма, неки људи апстинирају од избора, или их бојкотију.

У свим тим случајевима осим последњег могуће је да се замисли кардинална ситуација угрожавања *укујної живойи* и када би се таква ситуација појавила одједном би из дубине стварности испливала њена дубинска логика – која следи наше „правило катастрофе” – и која би просто *йонишишила* права која се постављају као препрека за заштиту живота. У последњем случају, код права на негласање у демократијама, та би логика такође била поткрепљена, осим што вредност која би се нашла у позицији нормативног примата не би била вредност укупног живота већ неке његове одређене артикулације (било би неопходно одустати од демократских процедура друштвеног одлучивања да би то одлучивање уопште могло да се успостави, јер *неко* друштвено одлучивање мора да постоји). Шта то значи? На чему се заснива „логика катастрофе” (или логика ванредног стања, или логика неке друге нормативне нужности)? Мој одговор је прост: на логичком начелу да „свако” не имплицира „сви”. Ево како:

Свако има право да буде калуђер (или хомосексуалац), али то не имплицира да сви имају то право. Јер, када би сви одлучили да то буду онда би се показало да то не може да се допусти. Ово је занимљиво – не може се рећи да би се показало да то није могуће (јер, логички и стварно јесте могуће), већ управо да је *недойустииво*. И онда имамо нормативни примат над сваком толеранцијом која у контексту легитимне слободе оставља људима да доносе које год одлуке хоће, под једним јединим простим условом да тиме не угрожавају ничију слободу (ни своју ни туђу). Исто важи и за самоубиство: оно је, наравно, неисправно ако се њиме угрожава туђа слобода (угрожавају нечија легитимна права), али је иначе потпуно у домену приватне слободе делатника. Све то важи док год се не подразумева да „свако” имплицира „сви” – у тренутку када се дође до тог подразумевања легитимност ове слободе се губи.

То се не односи само на права већ и на обичаје, законе, и све остале норме. На пример, норма забране инцеста, на којој почива наша цивилизација, има исту судбину. Знамо то из Библије, мада је тумаче-

шом анализом логике катастрофе, би било шта би се десило да се *сви* одају конзумирању тог права? Да ли би, у недостатку неке друге репродуктивне опције (клонирања, или „синтетичке производње” људи, или неког другог метода), то морало да се означи као „катастрофа”?

чење тог текста (Постање, 19:30–38) нејасно: тамо се описује како су Лотове кћери одлучиле да „сачувају сјеме оцу својему”. Али изгледа интуитивно уверљиво да би, у ситуацији да је судбина човечанства заиста била у рукама Лотових кћери, онда сва тумачења библијске забране инцеста (Трећа књига Мојсијева, Левитска, 18:8–18; 20:11–21 и на другим местима) заиста изгубила на снази.

Како онда стоји са „правом на невакцинисање”? То право је, чини се, валидан кандидат да буде право, као и било која друга предрасуда. Али ако је горња анализа исправна, онда се то право конституише као и друга таква права: условно према одређењу контекста стварности. То право је, ако уопште постоји (јер цело човечанство би одахнуло ако би вакцинација била, као што можда треба да буде, обавезна, а у том случају не би се могло говорити ни о каквом праву да се одбије вакцинација) у потпуности зависно од истог оног фактора који је у стању да стави ван снаге сва друга права и норме (као што видимо, и забрану инцеста). То је фактичко одређење колективног имунитета. То има занимљиве импликације у вези са рачуницом домена импликације између „свако” и „сви”. Ако се колективни идентитет стиче, рецимо, са 70% вакцинисаних (што је у потпуности фактичко питање) онда је то цифра која одређује границу могућег права: право да се одбије вакцинација би могло имати до 30% људи. То значи да не може цела популација, или њена половина, или 31% популације, *имати* то право, већ само онај део који чини разлику између 70% и 100% (а то је 30%). Ко онда има то право? Одговор је исти као и код калуђера, хомосексуалаца, или оних који не гласају: *Свако има то право. Али немају сви*. Свако има то право под једним условом: да буде *довољно* оних који неће конзумирати то право. И онда ће он уредно да се уврсти у оних 30% који (фактички) *имају* то право. Оваква врста права је специфична управо по томе што зависи од тога да га неће сви конзумирати. Друга права су другачија. Нормално право нема ово ограничење, нпр. право да се купи ауто или кућа зависи само од тога да ли се то хоће (и може). Има права која имају другу врсту ограничења. На пример, право да ухапси има само она особа која је за то овлашћена али то право, опет, не зависи од тога да ли се нешто хоће или неће: код онога ко има право да хапси, или да оцењује студенте на пример, то је право нужно повезано са дужношћу да тако поступи: овлашћење на то право није ствар произвољне легитимне слободе да се нешто хоће или неће, иако јесте унутар домена легитимне слободе. Али као што видимо, логика катастрофе у којој извире дубинска логика стварности није повезана само са правима: инцест уопште и није право али је подложен овој

истој логици ризика нужности заштите нормативно супериорног и обавезног (обавезујућег) циља.

Потенцијално право на невакцинацију (као и, на пример, право на нерепродукцију) спада у она права која зависе од тога да се неће користити универзално, и да постоји граница иза које то право више не постоји. Оног тренутка када број кандидата пређе ту границу настаје сложена ситуација: или ће се то право укинути свима или ће морати да се направи нека схема или процедура одлучивања ко добија а ко не добија. Процедуре, наравно, имплицирају дистрибуцију која повлачи привилегије и дискриминацију (уосталом, као и свако право: сва права су ограничења туђе слободе и представљају привилегије једних и дискриминацију свих других). Логички, а и етички, занимљив аспект ове ситуације јесте да ако број кандидата за неко такво право пређе границу допустивог, онда би, због подразумеване нормативне универзалности коју садржи сам појам права, наизглед било исправније да се каже да непристрасност (праведност?) не може да се сачува другачије него да се оно ускрати свима. То изгледа као моћан аргумент за негирање тог права, што отвара директан пут за оправдање обавезне вакцинације (независно од тога што обавезна вакцинација има друго, од овога независно, покриће). Али заправо, као и код других привилегија (хомосексуалност, целибат, самоубиство, негласање на изборима) то није тако једноставно: ако број кандидата не прелази границу онда *нема* разлога за укидање права. То имплицира да је можда ипак исправније прихватити неке процедуре које ће у принципу дати шансу свима али које ће истовремено имати нормативни коректив у неком начелу који ће дати правилност чину одрицања тог права онима који су „прекобројни”, успостављањем нормативно прихватљивог правила које ће дистрибуцију тог права учинити могућом. Јер, не би, на пример, било исправно забранити целибат, или сексуалну апстиненцију (онима који то слободно бирају) на основу чињенице да би било немогуће дати то право свима. Када би то било тако онда не би било разлике између „свако” и „сви”. Али нема разлога да се та два квантификатора изједначе. Свако и сви није исто.

То онда даље повлачи низ других импликација. Пре свега на плану регулације, јер подразумева овлашћење на дистрибуцију тих права, без којих она не могу добити своју валидност (и правоснажност). То овлашћење мора бити код установе која је у стању да га стварно спроведе, а то су држава и њени органи, пре свега војска и полиција. Посебно војска, што смо и видели, има потенцијал да

уради оно што нико други не може (или не може тако ефикасно, барем у условима релативне оскудице и сиромаштва): да уради брзо и уредно, без преклапања ингеренција, то што треба да се уради у суочењу са опасностима које катастрофа доноси. Зашто друге установе, на пример полиција, не могу да постигну такву ефикасност? Зато што су оне ефективни део претходног „нормалног” стања, стања које је катастрофом угрожено и делимично уклоњено, што повлачи да све што такве „мирнодопске” установе чине нужно повлачи преклапање ингеренција и конфузију између старих, етаблираних подразумевања (која су препрека за суочавање са новом ситуацијом) и нових потреба и задатака. Када се присетимо да катастрофе по правилу представљају изазов за текуће знање (научно и технолошко) онда постаје јасно да стварност, која је бескрајно сложена и практично недостижна за неко коначно знање, испоставља задатке који подразумевају довољна овлашћења која могу да запрече не само произвољност него и конфузију између старе навике и нове потребе која испоставља веома строг и захтеван задатак тренутка суочавања са катастрофом.

Занимљив је и однос катастрофе и демократије. Он је двострук – са једне стране у катастрофама су сви много равноправнији него у текућем животу, док се са друге стране уобичајени демократски инструменти одлучивања (гласање) доводе у питање и заобилазе. То је зато што се у катастрофама (више) не може одлучивати о циљевима (па нема о чему да се гласа, јер имамо нормативни примат једне чињенице о којој се не одлучује), а не може да се гласа ни о средствима пошто она нису под ингеренцијом слободе већ инструменталне рационалности (која даје увид у чињеницу ефикасности и могућег успеха, јер вредност средстава не зависи од нашег одлучивања већ од природних закона). Али оно што је предмет стварне вредности демократије, универзалност, овде је не само сачувано већ и конститутивно присутно. Када дубинска логика стварности „исплива” (у виду катастрофе) онда и оно што је, или изгледа да је, луксуз, и оно што је парцијална приватност индивидуалних права, уступа место ономе што је важније и зато јаче, ономе што је опште. То се може лепо описати у војним терминима: друштво може допустити да не иду сви у војску, али када дође до напада, општа мобилизација је дословно општа и обухвата апсолутно све без изузетака: сви су укључени, чак и они који су „ослобођени” сваке војне обавезе: ако нису актери у извршавању обавезе они су онда њен, и то обавезан, предмет.

Референце

Аристотел, *Никомахова етика*.

J. Babić (2017), „Prirodno, normalno, ispravno”, *Šta bi sa socijalnom psihijatrijom*, priredio Branko Ćorić, Društvo psihoanalitičkih psihoterapeuta Srbije, Beograd 2017.

J. Бабић (2020), „Граница – у појму и простору”, *Филозофија и слобода – Шта је граница?* Српско филозофско друштво, Требиње.

J. Babić (2021), „Subjektivnost nije proizvoljnost”, *Theoria* Beograd LXIV(1).

Nenad Sekić, „Šta pokazuje Kantov ‘kompas’?”, *Theoria* 4/2020.

Имануел Кант (1797), Кант, *Metaphysik der Sitten*, 1797.

J. S. Mill, *On Liberty*, 1859; пагинација према: John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, ed. by Mary Warnock, Collins – The Fontana Library 1971, а затим и према нашем преводу: Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд 1988.

Jovan Babić*

LOGIC OF CATASTROPHE – DEEP LOGIC OF REALITY

Abstract: The huge change brought about by the corona virus pandemic contains some structural characteristics that define it as a catastrophe. The text explores and offers an outline of a possible analysis of some of the logical and normative features of this phenomenon.

Key words: Pandemics, catastrophe, deep logic or reality.

* Jovan Babić, professor of ethics at the Faculty of Philosophy in Belgrade and Visiting Professor of Philosophy at Portland State University, Portland, OR, USA. Author of the book Kant and Scheler (1986), *Morality and Our Time* (1998, 2nd ed. 2005), *Introduction to Business Ethics* (2000) and *Defense Trials* (2018), as well as numerous articles and studies in domestic and foreign journals. Conference series organizer ILECS (Conference Series on International Law and Ethics), 1997–2017. Editor of the publication „Applied Ethics“ (Official Gazette). He was the president of the Main Scientific Committee for Social Sciences 2007–2019, now a member of the Board of the Science Fund. Member of Board of Directors of the European Society for Military Ethics (EuroISME).

Ненад Цекић*

ВАКЦИНАЦИЈА И АРГУМЕНТАЦИЈА

Апстракт: Овај текст сугерише две идеје. Прва се своди на метаетичку тезу да у ситуацијама „кризе” (каква је текућа пандемија) међу првима страда језик као систем рационалног споразумевања. Друга идеја је да се и радикални ставови, конкретно ставови „за” и „против” вакцинације могу заступати рационално. Аутор ту тезу илуструје на примерима Кантовог и Миловог класичног етичког учења.

Кључне речи: вакцинација, метаетика, Кант, Мил

„Уместо увода”, на метаетички начин

Овај текст настаје у време пандемије која ће свакако бити забележена као значајан историјски догађај. Иако се сви слажу да је текућа „криза” огромна, сама карактеризација кризе и „непријатеља” (тренутни помодни израз за корона вирус који изазива болест ковид-19) са којим се човечанство јасно суочило у рано пролеће 2020. године изазива недоумицу. Како тачно описати време у којем смо заробљени? Већ овлашни поглед на разнолике расправе у јавности готово да убија наду да ће се чак и у погледу чињеница које се тичу пандемије постићи некаква општа сагласност. Још лошије ствари стоје у погледу вредновања (друштвеног) „стања”. Чини се да је ово време у којем (дескриптивни) „језик чињеница” готово да ишчезава, док иначе моћни вредносни језик напросто губи снагу у ритуалном понављању различитих самовољно прокламованих „истина”. Због успламтелости расправе језик разних дебата поводом пандемије губи на прецизности. Тако се у комуникацију увлаче немушти изрази, попут чувених „мера”, и „ситуација” – (којих, каквих?). Сам језик морала и вредности се, наочиглед свих, претаче у празне фразе. Због тога смо суочени са језички излизаном „борбом против невидљивог непријатеља”, али

* Ненад Цекић, Редовни професор, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, nenad.cekic@gmail.com

и са од значења испражњеним квазиморалним императивима, попут „Будимо одговорни!” или „Буди херој, остани код куће!” Из колективног сећања израњају већ заборављене фразе које сада добијају нове димензије значења. На пример, такође овештала фраза „У рату прва страда истина”, иако истрошена, сада наизглед парадоксално, може бити од помоћи. Наиме, мирне се душе може рећи да је „у рату против вируса прва страдала истина”. Можемо додати да је осим истине страдала и рационална аргументација. Овај овлашни метаетички увид може да буде подлога за наставак приче о типичним врстама аргументације с којима нас је криза суочила.

Жаргон „кризе” и једна права катастрофа

О различитим „кризама” се надугачко и нашироко расправљало и у филозофији, нарочито у специфичним правцима савремене филозофије. Иако је за ту тврдњу потребна додатна евиденција, први утисак је да је марксизам, Марксовим речником речено, можда не „родно место”, али свакако „тајна” различитих филозофија кризе. Марксов траг, ако не идеолошки онда методолошки – у смислу неразликовања „заинтересованог” интелектуалног активизма од „незаинтересоване” теорије – следили су и неки савремени континентални филозофи. Претераном употребом „криза” је у филозофији престала да буде садржински одређена, али је „жаргон кризе” преживео. Следећи заводљивост новоговора, савремена филозофија је изнедрила којекакве кризе: морала, науке, па и самог ума.

Срећом по аргументацију, а на несрећу оних који у кризама заиста живе, „кризе” понекад нису само интелектуална разбигра, софистичка игра речима или идеолошка измишљотина. Криза којом се бавимо јесте реална. И, нека ово буде такође забележено као метаетички увид, сам термин „криза” за реалност у којој живимо, баш због излизаности услед претеране (зло)употребе, делује преблаго. Зато је далеко прецизније рећи да „криза” изазвана планетарном ковидом заразом уопште није криза већ права *йриродна кайшасирофа*.

Општи оквир: око чега се споримо

Ако постоји јасно достигнуће метаетике као филозофске (под дисциплине, онда је то јасно уочавање невидљиве збрке својствене разноликим моралним расправама. Наиме, споља гледано, сви морални спорови личе на расправу о чињеницама. Све стране у рас-

прави заклињу се у „истину”, а велики број учесника је и уверен да учествује у озбиљној расправи о „очигледностима”. Међутим, када се ово нејасно „подразумевање истине” анализира, може се видети да се моралне расправе у начелу воде око две различите ствари: 1) око чињеница; и 2) става који се заступа. Разилажење у чињеницама разрешиво је емпиријским путем, за разилажење у ставу се то не може рећи (Stevenson 1963; уй. Цекић 2013, стр. 149–152). Само питање начелне (не)разрешивости моралног спора јесте чисто филозофско. Међутим, оно није предмет нашег непосредног интересовања. Наша пажња усмерена је на чињеницу да је *рационалних* аргумената у текућој расправи о вакцинацији заправо веома мало. А расправа без позивања на чињенице и употребе рационалне аргументације само је пука препирка, без икаквог изгледа да нечему служи. С друге стране, покушај рационалног заснивања супротстављених аргумената може бити од помоћи, и то у различите сврхе: од информисања јавности до креирања адекватне политике.

Вакцинација: за и против

Оставимо по страни то да су чињенице у текућој дебати о вакцинацији готово скрајнуте. Када кажемо да су чињенице скрајнуте, мислимо на разноразне „аргументе” типа утицаја 5 G мреже мобилне телефоније или светске завере предвођене Билом Гејтсом. Ипак, сама егзотичност понуђених, рационалном истраживању недоступних „чињеница”, није једина карактеристика узавреле расправе која се води по класичним и тзв. друштвеним медијима. Од узаврелости која води ка неодмерености и вређању вероватно је штетније то што врло често није јасно коју то тезу заступају супротстављене стране. Наиме, да бисмо уопште схватили које су *чињенице* релевантне за расправу па потом претресли аргументе, супротстављени ставови се морају јасно формулисати. Зато ћемо, без претензије на превелику прецизност, јавно мњење поводом питања „Општа вакцинација – да или не?” грубо поделити у два табора. Ови табори заступају ставове чији се јасни *йолови* могу одредити на следећи начин.

- 1) Треба вакцинисати што већи број људи.
- 2) Не треба вакцинисати никога.

Теза 1) је здраворазумска теза која каже да у борби против болести треба користити сва расположива средства. Њу по правилу заступају и научници и стручњаци задужени за поступање у околностима епидемије. Сигурно је да се та теза може поткрепити и опо-

вргавати емпиријски, и то на основу релевантних истраживања. Наравно, умерени опрез у погледу домета вакцинације увек је присутан и код њених поборника.

Теза 2) је заправо теза коју би бранио тзв. антивакцинашки покрет. Наравно, овај „покрет” није покрет у правом смислу те речи, већ пре неартикулисана јавна асоцијација поборника различитих и по правилу слабо или никако поткрепљених тврдњи. Покушајмо да илуструјемо шта антивакцинаши хоће да кажу. Карикатурално, али, на жалост не баш нетачно, чини се да овај „лоби” хоће да нам каже да је вакцинација морално недопустива из неколико некако спојених разлога: јер је део „завере Била Гејтса” која обухвата „чиповање људских бића” некако праћен „штетним утицајем 5G мреже” (мобилне телефоније). Кључни појмови поменути у „аргументу” – сви или неки – појављују се или заједно или у међусобним комбинацијама, што за квалитет на њима заснованих „аргументата” није посебно битно.

Наш интерес овде није да утврдимо ко је у праву у текућој расправи о вакцинацији. Наш интерес није ни доказивање чињеничке (не)тачности било које од претпоставки које подразумевају два супротстављена става. Ми ћемо само покушати да (ре)конструисемо могућу рационалну аргументацију у прилог обе тезе, и то на основу у историји етике већ познатих теорија. За „вакцинашку” тезу, послужићемо се „принципом штете” утилитаристе Џона Стјуарта Мила (John Stuart Mill). За конструкцију „антивакцинашке” тезе послужиће нам став о вакцинацији који је, ослањајући се на своју поделу дужности, експлицитно изнео Имануел Кант (Immanuel Kant).

Образложење избора баш ова два филозофа за конструкцију хипотетичке рационалне расправе је врло једноставан. Нема спора да су и Кант и Мил „шампиони слободе” и утемељивачи политичког либерализма. И Кант и Мил се зато лепо уклапају у општи контекст текуће расправе који је, истина недефинисано, „либералистички”. Не залазећи у анализу овог контекста, ми ћемо, само у нашој аргументацији, констатовати да је слобода као основ било каквог „либерализма” уједно и нужан услов моралне делатности.

Жаргон права: зашто није од користи?

И заступници вакцинације и њени противници радо користе морални жаргон који се ослања на појам (индивидуалних, људских итд.) „права”. Ми нећемо ићи тим путем. Разлог за то је чињеница да „права” нису темељ ниједне традиционалне нормативно-етичке теорије. У двема „класичним” и најутицајнијим а супротстављеним теоријама,

деонтологији (пре свега кантовству) и утилитаризму, појам „права” је *изведен*. Поврх тога, чак ни сам појам (индивидуалних, људских) права, иако нашироко коришћен, уопште нема јасно одређење. То је већ више пута констатовано у релевантној литератури.¹ С друге стране, јасније је кад се поступци подложни моралној и правној „друштвеној регулацији” сагледају са становишта дужности или обавеза. Обавезе немају апстрактност коју „права” имају. Дужности се јасно могу спецификовати у оквиру прецизних забрана или налога.

Обавезна вакцинација: миловски аргумент

Поборници „жаргона права” инсистирају на тези да делатник може са својим телом да уради „шта год хоће” јер је то његово право. Овај „подразумевајући” говор претпоставља да је тешко бранити патерналистичку тезу да неко неком може да нареди шта ће тај „за своје добро” радити „са својим телом”. Мил се експлицитно залаже за забрану патернализма, па је ова аргументација донекле и миловска. Међутим, право питање у расправи о вакцинацији јесте да ли је ту уопште реч о пуком располагању „својим телом”. Наиме, „право на тело”, као и свако друго, не подразумева да се уради „шта год се хоће”.

Класичан текст који илуструје ову немогућност конституисања „права” као *ајсолујних* слобода можемо пронаћи у чувеној либералистичкој „Библији”, Миловом спису *О слободи*. Погледајмо сада како изгледа његов познати „принцип штете”:

Циљ овог огледа јесте да утврди један веома једноставан принцип који треба апсолутно да управља свим поступцима друштва према појединцу који се тичу принуде и контроле, било да су средства која се користе физичка сила у облику законских казни или морални притисак јавног мњења. Тај принцип јесте да је једини циљ ради којег је људски род, индивидуално или колективно, овлашћен да се умеша у слободу поступања било ког свог члана – самозаштита, те да је једина сврха на основу које се власт може оправдано користити насупрот вољи било ког члана цивилизоване заједнице – *сиречавање наношења шћетје друћима*.² (...) Једини аспект понашања за који је [појединац] одговоран друштву је онај који се тиче других. (L 18.223).³

1 Нпр. Бренда Алмонд (Brenda Almond), иако каже да је доминантно значење термина „право” – (оправдани) „захтев” (упућен другима), набраја чак четири групе различитих права: *захћеве, моћи, слободе и имунићетјеи*. Постоје и још компликованије поделе. В. Almond 2004, 380.

2 Наш курзив.

3 Пагинација Милових дела дата је на стандардан начин – путем позивања на његова *Сабрана дела*. (В. библиографију.) Коришћене су скраћенице L за спис *О слободи* и U за његов *Ућилићаризам*.

Јасно је да принцип штете дозвољава и њено ограничење. Иако афирмише слободу (и кореспондентна појединачна „права” као њене спецификације) Мил ипак експлицитно дозвољава кажњавање оних који „праве штету”. Штавише, он допушта и *йревенцију* штете: „када год... је јасно да је нанета штета или је јасно да постоји *ризик* од наношења неке штете, било појединцу или друштву, случај превазилази област слободе и спада у домен морала и права.” (L 18.282)

Наношење штиџе подразумева нарушавање или угрожавање нечијих интереса. Одмах се поставља питање: Како те интересе одредити без произвољности? На ово питање савремени коментатори углавном одговарају указивањем на то да је Мил превасходно *уиџи-лиџарисџа*. Зато је битно то што *йринџиј корисносџи* (а не „принцип слободе”) заповеда да су интереси које друштво штити заправо „трајни интереси човека као прогресивног бића” (L 18.224). А међу ове интересе свакако се може убројити и сузбијање опасности од свеопште заразе.

Противници ове врсте аргументације обично позивају на *prima facie* разликовање „активног чињења” и „пропуштања да се учини”. Ипак, ово разликовање нема увек исту аргументативну снагу, иако је јасно да је дистинкција поступак/пропуштање значајна. Наиме, морални статус поступка понекада умногоме зависи и од саме дескрипције поступка. На основу неких описа он се може описати као право, на основу других као – дужност. Нису (сва) пропуштања унапред оправдана само зато што нису „активни поступци”. Прилично је јасно да се у ситуацији свеопште заразе вакцинација може окарактерисати и као дужност. Наиме, одбијање вакцине може се видети и као 1) лично одбијање вакцинације (на основу опасности од повреде, злих намера оних који вакцинишу, итд.), што се може сматрати „индивидуалним правом”; и 2) као ширење (опасности од) заразе, што је кршење дужности према другима, забрањено „принципом штете”. Из контекста чињеница јасно је да невакцинисани људи изазивају значајан ризик од ширења заразе. Дакле, сасвим је у духу миловског „принципа штете” допустити принудну вакцинацију, насупрот необразложеном подразумевању да је тај чин фундаментални атак на слободу. Да би се линија аргументације до краја разумела, свакако треба имати у виду да је Мил *йре свеџа* био био утилитариста. Према Миловим сопственим речима утилитаристи су они који „заступају гледиште према којем је корисност тест исправног и неисправног” (U 10.209). Штавише, корисност је и критеријум исправног на основу којег се одређује шта су појединачне дужности:

„...према креду који корисност или принцип највеће среће усваја као фундаментални принцип морала, наши поступци су исправни у мери у којој теже унапређењу среће, а неисправни у мери у којој теже уназађењу среће” (У 10.210).

Ако ове Милове ставове применимо на конкретан проблем, могли бисмо да кажемо да се одбијање вакцинације може сматрати поступком који „уназађује (општу) срећу”. Када се све сабере, чини се да је у овом контексту заправо *чињеничко* питање да ли обавезну вакцинацију треба спровести или не. Треба утврдити размере ризика и штете које одбијање вакцинације са собом носи. А начелно говорећи, утврђивање чињеница много је лакше од постизања сагласности око супротстављених ставова.

Зашто *не* вакцинисати: кантовски аргумент

Како би рационална аргументација *ipso facto* вакцинације могла да изгледа?

Тезу о *айсолутивној* недопустивости вакцинације било би врло тешко бранити. Међутим ако антивакцинашку тезу „против” претворимо у умерено скептичко *ипсифање* „да ли”, показаће се да су се филозофи већ бавили чак и оваквом аргументацијом. Дилема „вакцинација – да или не?”, може се, и то експлицирано, пронаћи и у сведочанствима о Кантовом животу и у самом његовом делу. Погледајмо које ставове Кант заступа и како их образлаже.

Ослонимо се прво на историјске изворе. Постоје поуздана сведочанства према којима је Кант с великом пажњом праatio развој нових медицинских метода, који су у његово време обухватили и вакцинацију („инокулацију”) против великих богиња. Сам поступак Кант је видео као сумњив ризик „јер је предвиђао опасне последице уношења сирове мијазме⁴ у људску крв”. Зато је и сматрао да „метод треба да прође много дужу проверу” (де Квинси 2006, стр. 25).

Иако је опрез уочљив, из овог сведочења се не види јасно зашто би Кант тврдио да би сам поступак вакцинације могао изгледати као морално сумњив. Ту су нам на већ на располагању његови филозофски списи. У својој *Метифизици морала* Кант излаже јасну сумњу у погледу само *моралној сипаишуса* вакцинације. Ова сумња надилази пуку чињеничку констатацију да таква пракса може бити ризична. Кант, наиме, разматра могућност да би вакцинација могла бити исто што и *ипарцијално самоубиство*. А самоубиство је, У Кантовој етици, *айсолутивно забрањено*.

4 Заразних клица.

Немамо овде простора да изложемо Кантову класичну класификацију дужности. Довољно је рећи да је забрана самоубиства парадигматичан пример „савршене дужности према себи” (Кант 2013, стр. 72–76). Ову дужност Кант одређује и као „стриктну”, тј. као непосредну забрану потпуно специфичног поступка (самог чина самоубиства).⁵ Он сматра да ни велике животне недаће не могу да оправдају самоубиство јер се иза њих ипак крије нагон („осећај”) за животом. Као и код сваког прекршаја дужности „максима самоубиства” као „субјективни принцип делања” била би самоконтрадикторна: „...противречила би сама себи свака природа чији би закон био да живот разорава оним истим осећајем који по својој сврси треба да нас подстиче на усавршавање живота” (Кант 2004, стр. 62).

Ако оставимо по страни слагање или неслагање са Кантовим специфичним *образложењем* забране самоубиства, овде видимо да ни он уопште не расправља о „праву на располагање својим телом” (и сличним, сада распрострањеним аргументима), већ сматра да би вакцинација могла бити кршење тачно одређене и прецизно спецификоване дужности – та конкретна дужност може се сажети у императив: „Немој починити самоубиство!” Наиме, ако је вакцинација *исто* што и парцијално самоубиство, човек не би само *могао* да одбаци вакцинацију јер је то његово „право”, већ би *морао* да је одбаци зато што је она морално *зобрањена*.

Ова јасна спецификација „моралног налога” свакако омогућава даљу рационалну расправу, па на крају крајева, и евентуално одбацивање почетног става. Зато погледајмо шта Кант тачно каже у *Метифизици морала*:

„Уништити субјект моралности у својој властитој особи, исто је што и... истребити саму моралност из света, која је ипак сврха сама по себи. Према томе, располагати собом као пуким средством за коју му драго сврху, значи понизити човечност у својој личности (*homo poitemon*) којој је човек (*homo phaenomenon*) био поверен на одржавање.” (Кант 1993, стр. 222–223)

Будући да је очигледно да је за Канта *свако* самоубиство неморално, забрањено је и „парцијално самоубиство”. Које поступке Кант види као парцијално самоубиство? Његови примери су ту заиста колоритни. Као недвосмислене случајеве парцијалног самоубист-

5 У Кантовој етици све дужности су апсолутне, нема хијерархије међу њима. Међутим, код „несавршених” (или „широких”) дужности спољне околности могу имати одређену улогу у процени начина испуњења дужности. У случају директне забране самоубиства то није случај.

ва он наводи *трансплантацију* (чак и зуба) и *добровољну кастрацију* (оперских певача ради побољшања гласа које води „стицању удобности”). Притом, код трансплантације није реч само о морално сумњивој могућности продаје органа, већ и о забрани поклањања (данас помодно: „донирања”) органа.

Што се самог поступка вакцинације тиче, Кант није сасвим сигуран да ли он потпада под опис „парцијалног самоубиства”. Говорећи о вакцинацији против великих богиња он каже:

„Ко одлучи да му се накалеме богиње, ризикuje свој живот; премда то, додуше, чини да би издржао свој живот и утолико је у много сумњивијем положају у случају закона дужности него морнар који, ипак, у најмању руку не прави буру којој се поверава, док уместо тога онај навлачи на себе болест која га доводи у смртну опасност. Да ли је, дакле, допуштена инокулација богиња?” (Кант 1993, стр. 224).

Цитирана дилема спада у Кантова „казуистичка питања”, питања која су отворена за расправу и испитивање. Очигледно је да Кант овде мисли да у вакцинацији као акту има нечега што треба додатно испитати. Опрез овде није последица забринутости за могуће исходе већ је пре последица нејасноће у погледу моралног статуса самог акта. Ипак, и овде се поставља питање *ојиса* самог поступка и његове „максиме”. У Кантовој филозофији могли бисмо пронаћи и аргумент у корист вакцинације. Наиме, Кант сматра да је неспорно да постоји и дужност помоћи другима у невољи. Нема посебног разлога да се ова дужност бар спецификује и као забрана *изазивања* невоља других.⁶

Вратимо се сада Кантовој првобитној дилеми. Питање је *може ли* се добровољна вакцинација сматрати врстом самоубиства. Кант сматра да се она, бар на први поглед, може схватити и на тај начин. Једноставно речено, кантовски аргумент против вакцинације гласио би: „Не треба се вакцинисати јер је то парцијално (или чак стварно) самоубиство.” Ипак, и Кант сматра да ствар даље треба расправити у погледу утврђивања чињеница и, вероватно, прецизног одређења максиме којом се делатник води. Иако кантовска теза може да изгледа радикално, овакав аргумент ипак делује далеко разумније од опасности које нам прете од Била Гејтса или 5G мреже. О њему се свакако може *рационално* расправљати.

6 Излажући свој став о *дужности добротинства* (која обухвата и помоћ другоме у невољи), Кант са презиром говори о „брбљању о саучешћу и добронамерности” које прати „продавање туђих права и *наношење штијете*” (Кант 2004, стр. 64). Ова Кантова успутна забелешка указује на то да он „принцип штете” заправо подразумева у оквиру „дужности добротинства”.

Белешка за крај: филозофија морала и моралисање

Надамо се да смо овим текстом показали две ствари. Прво, јасно је да се и у филозофској литератури, која је готово у потпуности искључена као извор аргумената у текућој јавној расправи, релативно лако могу наћи чврста упоришта промишљености која пркосе владајућој разбарушености јавног говора. Друга ствар је, чини се, такође вредна. Из наведених примера филозофских аргумената види се да расправа о значајним јавним питањима, чак и када се тиче радикализованих теза, може да се води на истовремено убедљив и рационалан начин. Етички „канонски текстови” – попут Кантовог *Заснивања* или Миловог *Уџилићаризма* – у овим настојањима имају незаобилазну улогу.

Шта би се још могло закључити из кратких метаетички увида и два типа аргументације које смо окарактерисали? Пре свега то да филозофска аргументација не губи на вредности. Ако погледамо Кантове и Милове аргументе, видећемо да у њима нема безобзирног и контрачињеничког „моралисања” које карактерише наше доба. Напротив, и Кант и Мил показују интелектуални опрез који је есенцијално важан у расправи о осетљивим питањима. Уз то, рационалност и тон понуђене аргументације показује да филозофија не мора да измишља теме како би доказала своју животност. Етика заиста може да буде „примењена” и без помодних пројектовања нових проблема. (Довољни су они који се сами јаве.) Филозофија морала, дакле, јесте савезник у непосредним моралним расправама. Због тога постоји минимална нада да се ирационални хаос који се шири захваљујући технологијама савременог доба ипак може ограничити, бар донекле. Пут је једноставан: што више филозофских аргумената и „канонских текстова”, а што мање помодарства, пропаганде и секташког проповедања.

Литература

- Almond, B. (2004). „Права” у: Singer, P., прир., (2004) *Увод у етику*. Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Кант, И. (2004), *Заснивање метафизике морала*. Дерета.
- Кант, И. (1993). *Метафизика морала*. Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Де Квинси, Т. (2006), *Последњи дани Имануела канџа*, Paideia.
- Цекић, Н. (2013) *Метаетика*. Академска књига.

- Цекић, Н. (2019) *Филозофија морала Дона Сџуарџа Мила*. Академска књига.
- Mill, J. S. (1963–1991), *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson. Toronto University Press. Из ових сабраних дела коришћени су наслови *Utilitarianism* (том 10) и *On Liberty* (том 18). Дела су цитирана на начин на који је уобичајен у литератури о Милу – навођењем скраћенице (U за *Utilitarianism*, L за *On Liberty*), са редним бројем тома и странице који су међусобно раздвојени тачком.
- Stevenson, Ch, (1963), “The Nature of Ethical Disagreement”, *Ethics and Values*, Yale University Press.

Nenad Cekić*

VACCINATION AND ARGUMENTATION

Abstract: This paper suggests two ideas. The first boils down to a meta-ethical thesis that in situations of “crisis” (such as the ongoing pandemic), the language is among the first to die as a system of rational agreement. Another idea is that radical attitudes, specifically *pro* and *contra* attitudes, still can be represented sensibly. The author illustrates this thesis in examples of Kant and Mill’s classical ethical theories.

Keywords: vaccination, meta-ethics, Kant, Mill

* Nenad Cekić, Full Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, nenad.cekic@gmail.com

Иван Младеновић*

НОРМАТИВНОСТ ДАВАЊА САВЕТА

Апстракт: Давање савета има важну улогу у тешким ситуацијама које укључују незнање и неизвесност. Ипак, упркос томе што је тражење и давање савета у доброј мери истражено, ретко кад се испитује нормативност давања савета. Због чега треба урадити ствар која нам се саветује? Како разумети реч „треба” која се обично користи приликом давања савета? На који начин из савета произлазе обавезе? Ово истраживање биће усредсређено на наведена питања у вези са нормативношћу давања савета. Наше очекивање је да истраживање у вези са нормативном димензијом давања савета може користити и за суочавање са тешким ситуацијама у времену кризе.

Кључне речи: савет, нормативност, *и треба*, права, одговорност

У овом чланку бавимо се анализом нормативне димензије давања савета. Савети се обично траже и дају у тешким ситуацијама, које укључују незнање и неизвесност. У сваком случају, за нормативност давања савета од суштинског је значаја то да неко треба да уради ствар која се саветује. У првом делу чланка нудимо анализу која се примарно усредсређује на питање о природи обавезе која проистиче из давања савета. Имајући у виду да је тема давања савета ретко била предмет филозофске анализе, у другом делу рада разматрамо становиште Џудит Царвис Томсон (J. J. Thomson) која је дала значајан допринос разматрању те теме, посебно указивањем на важност моралног аспекта давања савета. У завршном делу рада се сумирају главне карактеристике нашег схватања у вези са нормативношћу давања савета.

* Иван Младеновић, Ванредни професор, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, ivan.mladenovic@f.bg.ac.rs

Нормативност и обавезујућа снага савета

Давање и примање савета су битна обележја људске друштвености и комуникације. Људи се сусрећу са бројним ограничењима када се суочавају са неким проблемом или када треба да донесу неку одлуку, која укључују незнање, неизвесност, недовољну информисаност, а понекад чак и када знају шта би требало да ураде осећају потребу за подршком других људи. Штавише, и када сматрају да су донели добру одлуку или изабрали право решење, савет друге особе често може бити користан како би се проверила исправност одлуке или решења. Имајући у виду да је примање и давање савета нешто што карактерише свакодневни живот људи и да они могу потражити савет било које друге особе, битно је направити дистинкцију између такве врсте савета и савета особа којима је то део професије.

У том погледу поћи ћемо од дистинкције између свакодневног и институционалног давања савета. Свакако, институционално давање савета такође се одвија на свакодневној бази. Ипак, разлика коју овом дистинкцијом желимо да истакнемо јесте та да се у првом случају било која особа може наћи у улози саветника, док се у другом случају ради о саветима које дају особе стручне за одређену област. Уколико неки студент жели што боље да положи испит може да потражи савет од своје колегинице која је тај испит раније положила. Али исто тако, ако студент има тешкоћа са писањем семинарског рада може да потражи савет од професора у вези са техником писања семинарског рада. Очигледно, у првом случају била би реч о ономе што називамо свакодневним давањем савета, а у другом институционалним давањем савета.

Једна од карактеристика институционалног давања савета јесте да постоје професионални саветници. Међутим, професионални саветници чине само подскуп професија чији је део посла институционално давање савета. Тако је, на пример, примарни задатак оних који се баве лекарском професијом да дијагностикују болест и предложе одговарајућу терапију. Али битан аспект односа са пацијентом јесте управо давање савета у циљу што бржег и ефикаснијег оздрављења. У комплексним друштвима која карактерише специјализација и подела рада, савет стручњака за одређену област је нужан како би се на адекватан начин нешто урадило или донела исправна одлука. Зато када говоримо о институционалном давању савета под тиме подразумевамо стручњаке чији је посао, или битан део посла, давање савета другим људима.

Чињеница је да у свакодневном животу људи могу да потраже савет од неког стручњака и у ванинституционалном контексту. Ако имам пријатеља аутомеханичара могу га питати за савет у вези са поправком свог аутомобила. Оваква врста савета спадала би у свакодневну врсту савета чак и ако га даје стручњак за одређену област. Упркос таквим случајевима, дистинкција између свакодневног и институционалног давања савета требало би да је у довољној мери јасна. За институционално давање савета је карактеристично не само да га даје неко ко је стучан, већ и да то чини у одговарајућем институционалном контексту у оквиру кога постоји јавно препозната институционална улога која са собом такође носи одређене одговорности.

У вези са дистинкцијом између свакодневног и институционалног давања савета је и дистинкција између поверења и ауторитета. За свакодневно тражење и давање савета нужно је да постоји однос поверења између особе која тражи и особе која даје савет. Иако је понекад то све на чему се ова активност давања савета заснива, чак и у том контексту обично само поверење није довољно, већ је нужна претпоставка одређене врсте знања или исправног расуђивања које поседује особа од које се савет тражи. Кажемо нужна је претпоставка знања, а не само знање јер у свакодневном контексту саветници често неће бити стручњаци. Управо због тога, чак и у свакодневном контексту људи ће, уколико ту могућност имају (како би избегли грешку) пре потражити савет стручњака, него некога у кога само имају поверење.

С друге стране, у оквиру институционалног давања савета обично се сматра да особа која је позвана да даје савете има одређени ауторитет. Иако овај ауторитет произлази из институционално одређене улоге, он се првенствено заснива на знању и стручности које одређена особа има. За разлику од свакодневног давања савета код кога примарну улогу игра поверење, али је за њега такође нужна претпоставка знања или исправног расуђивања, у институционалном контексту примарну улогу има знање. Међутим, у овом контексту такође је нужно да постоји однос поверења како би процес давања савета могао несметано да се одвија.¹

Имајући у виду наведене појмовне дистинкције, сада се усредсређујемо на оно што је примарни циљ овог рада, а то је нормативна димензија давања савета. Било да је реч о свакодневном или институционалном контексту, давање савета се односи на неки чин који *треба* спровести у дело, или још једноставније речено, он се односи на нешто

1 Џон Хардвиг сматра да поверење не треба да се односи само на знање, већ и на личност стручњака. *Bugéyiu: Hardwig, 1994.*

што *треба* урадити. У вези са тим истичемо три ствари. Прво, савет се обично односи на некога другог (Ти треба да φ , Он треба да φ), што може да укључује и групу људи (Ви треба да φ). Кажем *обично* зато што понекад, када је реч о групи људи, савет може имати форму „Ми треба да урадимо то-и-то”. Сви ови различити случајеви могу се на општији начин изразити формулом која је карактеристична за давање савета: X треба да φ (Thomson, 2001, стр. 43).

Друго, савет за разлику од наредбе или директиве (која може бити изражена законима или прописима) није подржан било каквим санкцијама. У случају савета нешто треба урадити само зато што нам је неко рекао да то треба да урадимо. Битна карактеристика савета, за разлику од наредбе, јесте да претпоставка слободе остаје све време очувана. Ми можемо да усвојимо савет, али и не морамо. У сваком случају, људи су слободни да не прихвате савет једном када су га чули. Свакако, то може довести до тога да се направи грешка, али претпоставка слободе подразумева да је већа штета од тога да се одлуке намећу другим људима него да се пусти да они уче на сопственим грешкама. Необична карактеристика нормативности давања савета јесте да савет истовремено има обавезујућу снагу и да претпоставка слободе остаје очувана. На први поглед ово делује парадоксално.

Сматрам, ипак, да нема ничег парадоксалног у томе. Наиме, претпоставка слободе указују зашто давање савета искључује било какве санкције (а самим тим и наметање било какве обавезе). Међутим, савет се обично тражи када особа размишља шта *треба* да уради. Савет има обавезујућу снагу *за њу* од оног тренутка када га она сама усвоји.² Ипак, то није једини начин на који савет има обавезујућу снагу. Заправо, чак и ако особа не усвоји савет због слабости воље или неког сличног разлога, то не значи да он нема обавезујућу снагу. Он само нема обавезујућу снагу *за њу*. Ако особа објективно треба да уради оно што јој је саветовано, онда је јасно да она то треба да уради чак и ако то не жели. Али с обзиром да се особа не може приморати да послуша савет (јер то онда више није само давање савета) субјективна димензија је једнако битна. Једном када се то увиди очигледно је зашто нема ничег парадоксалног у томе да савет има обавезујућу снагу и да је претпоставка слободе све време очувана. За увиђање тако нечега довољно је претпоставити да нормативност давања савета може имати субјективну и објективну димензију.

2 Овде се ослањамо на становиште Бернарда Вилијамса, које је изнео у вези са интерним разлозима (Williams, 1981). Као што се може видети из даље анализе, наше гледиште у вези са нормативношћу давања савета не остаје искључиво у оквирима ове перспективе.

Треће, с обзиром на то да може доћи до раскорака између објективне и субјективне димензије савета, али и на то да савет није подржан било каквим санкцијама, *форма* или начин давања савета често може да има велику улогу. Форма давања савета сама по себи не мора нужно да има везе са нормативношћу. Некој особи се саветује да треба да уради дату ствар без обзира на који начин јој је то саопштено. Очигледно, суштинска ствар је то шта она *треба да уради*. Међутим, често управо од форме давања савета може зависити да ли ће он бити и прихваћен. Иако сам начин на који се савет саопштава није оно што је битно из чисто нормативне перспективе, битна је метанормативна перспектива у вези са тим како треба давати савете. А важан део те перспективе је управо форма или начин давања савета. Онај ко даје савет обично својим саветом треба да убеди особу којој даје савет да одређену ствар треба или не треба да уради. Али није свака врста начина која се користи ради таквог убеђивања нормативно оправдана, чак и када постоји очигледна нормативна оправданост онога што се некоме саветује.

У вези са наведеном метанормативном перспективом давања савета често неће бити јасно где је граница коју не би требало прекорачити како не би била нарушена слобода одлучивања особе којој се даје савет. У сваком случају, очигледно је да би различити видови манипулације морали да буду искључени без обзира на то што би могли да повећају шансе за прихватање савета. Несумњиво је да савет обично треба дати у форми да он утиче на особу да уради оно што јој се саветује. Међутим, из метанормативне перспективе било каква врста манипулације у том погледу не може бити оправдана. Коришћење различитих врста манипулације којима се подрива аутономно одлучивање у супротности је са претпоставком слободе која је карактеристична за давање и примање савета. Али зашто, неко би могао да се пита, не би било оправдано ситуацију представити знатно бољом или знатно лошијом ако ће то повећати шансе да се уради исправна ствар? Као што смо видели, давање савета и примање савета има и субјективну димензију која је у вези са претпоставком слободе. Наметање онога што се сматра да нека особа треба да уради путем манипулације у том погледу се не разликује од наметања уз помоћ санкција или присиле. Особа сама треба да увиди зашто треба да уради то што јој се саветује. А наведеним средствима њена могућност да сама тако нешто увиди бива нарушена.

Имајући у виду претходна разматрања, јасно је да могу постојати варијације у степену обавезивања у вези са оним што нам се саветује. У уобичајеним околностима, степен обавезивања знатно је

снажнији у институционалним него у свакодневним контекстима. То је зато што професионалне улоге са собом носе одређене компетенције и одговорности, које нису у тој мери јасне у свакодневним контекстима (што не значи да се у свакодневним контекстима људи такође не могу сматрати одговорним за савете које дају). Поред тога, варијације у степену обавезивања у вези су са варијацијама у погледу значаја одлуке. Што су одлуке значајније, то је већа одговорност онога ко даје савет. А ове ствари воде и до већег степена обавезивања у вези са оним што нам се саветује. Штавише, ова већа одговорност у оквиру институционалног давања савета требало би да се односи на сваку врсту савета, дакле не само на битне одлуке. У свакодневном контексту услед недовољне јасности у вези са одговорношћу, али и компетенцијама, степен обавезивања нужно је мањи. У вези са тим могло би се закључити да се подстицај за манипулацију како би се савет послушао пре може јавити у свакодневним него институционалним ситуацијама (осим у случајевима који укључују конфликт интереса). Такође, могло би се закључити да ће упркос томе што људи могу тражити бројне савете у свакодневном контексту, за доношење важнијих одлука савете пре потражити од стручњака у институционалном контексту.

Варијације у степену обавезивања у великој мери зависе од субјективне и објективне димензије давања савета о којој је било речи раније. Чак и код важних одлука за које су дати савети у институционалном контексту и даље постоји слобода да онај ко је тражио савет не поступи у складу са оним што је саветовано. Али с обзиром да је савет и тражен услед недостатка одређених стручних знања, једноставно не би било разборито поступити супротно савету. Одговорности о којима је било речи раније у вези су са објективном димензијом давања савета. Такви савети имају обавезујућу снагу управо због своје објективности (јер се односе на нешто што особа *треба да уради* чак и када то не жели). Кажемо да би било непромишљено не послушати такав један савет. На пример, када неко не жели да послуша савет финансијског саветника, што ће довести до великих губитака за фирму. У таквим контекстима савети имају такође већу обавезујућу снагу посматрано и из субјективне перспективе. Сматрамо да у свакодневним контекстима услед недовољне јасности у вези са објективном димензијом давања савета, самим тим и савети имају знатно мању обавезујућу снагу у субјективном погледу. Другим речима, људи ће пре бити склони да не послушају савет који су добили у свакодневном него у институционалном контексту. А то је баш онако како би и требало да буде.

У вези са тим могу се јавити две врсте грешака. Прва врста грешке јесте да се не послушају савети који би по својој природи требало да имају већу обавезујућу снагу. За особу која поступа на такав начин кажемо да поступа неразборито или ирационално. Друга врста грешке (која је специфична за свакодневно давање савета) јесте да се послушају савети који по својој природи не би требало да имају велику обавезујућу снагу. Очигледан проблем у свакодневном контексту представља то што често одлука у вези са тим ком стручњаку се обратити зависи од савета оних који нису стручњаци.³ Управо због тога може се десити да се понекад послушају савети који по својој природи не би требало да имају велику обавезујућу снагу.

На крају, указујемо на још једну врсту проблема (који се пре може јавити у свакодневном контексту). До сада смо све време претпостављали да се циљеви и интереси особе која даје и особе која прима савет подударају. Међутим, то уопште не мора да буде случај. Особа која даје савет може да има сопствену агенду која се разликује од агенде особе која тражи савет. Чак и у свакодневном контексту особа која даје савет или од које се тражи савет самим тим се може поставити као ауторитет (иако није реч о ауторитету заснованом на знању, који је карактеристичан за институционално давање савета). А у том случају постоје велике шансе да ће савет пре рефлектовати њену сопствену агенду него агенду особе којој се савет даје. У вези са тим из метанормативне перспективе могло би се рећи да не треба третирати као ауторитет особе од којих се у свакодневном контексту тражи савет (осим ако нису стручне за давање такве врсте савета).

Морални аспект давања савета

У оквиру Тенерових предавања под називом *Goodness and Advice*, Џудит Џарвис Томсон у центар пажње своје анализе ставља реч „треба” схваћену у смислу савета (Thomson, 2001, стр. 44). Она своју анализу започиње тиме да искази који садрже реч „треба” у смислу савета имају следећу форму (на коју смо позивајући се на њено дело већ указали у претходном поглављу):

X треба да φ

Међутим, оно што може да представља проблем за анализу овакве врсте исказа јесте да је реч „треба” двосмислена (Thomson, 2001,

3 Питање на који начин они који нису стручњаци могу проценити компетенције стручњака разматра се у: Goldman, 2001.

стр. 44). Следећи примери на које указује Томсонова илуструју ту двосмисленост. Један смисао речи „треба” се има у виду када се износи тврдња „Воз треба да стигне у станицу у 15:30”. Сасвим други смисао се има у виду када се каже „Марко треба да попије лек”. Томсонова зато сматра да се мора јасно истаћи у ком смислу се схвата реч „треба” и истиче да се нормативна димензија која је предмет њене анализе искључиво односи на други смисао, који она назива схватањем речи „треба” у смислу савета.

Ипак, тиме није решен додатни проблем који се може јавити у вези са амбивалентношћу, а понекад и вишесмисленосту речи „треба” када је схваћена управо у смислу савета. Вратимо се на пример када неко саветује да „Марко треба да попије лек”. Претпоставимо такође да је укус лека прилично непријатан што ће произвести неку врсту нелагоде. Реч „треба” би онда била амбивалетна у смислу да ако претпоставимо да X треба да уради φ ако и само ако би то било боље за X , онда у претходном исказу схваћеном тако да Марко треба да попије лек ако и само ако је то добро за њега, није јасно да ли се то односи на добробит (у циљу оздрављења) или у смислу онога што њему причињава задовољство (Thomson, 2001, стр. 45).

Томсонова сматра да, упркос таквим примерима, они који тврде како је нужно да се реч „треба” у смислу савета схвати као двосмислена или чак вишесмислена једноставно нису у праву (Thomson, 2007, стр. 242). Када неко каже „Марко треба да попије лек”, на питање да ли Марко заиста треба да узме лек било би бесмислено одговорити да ако ће због тога Марко имати неугодност онда не треба, а ако жели да оздрави онда треба. Јасно је да реч „треба” у наведеном исказу има само један смисао који је карактеристичан за давање савета: „можемо рећи оно што је у том случају оправдано рећи, а то је да он треба да узме лек” (Thomson, 2001, стр. 46). Зато, по Томсоновој, реч „треба” у смислу савета има само један смисао који се односи на то шта неко треба да уради када се све узме у обзир (Thomson, 2001, стр. 46).

Имајући у виду такво схватање речи „треба” у смислу савета, сада можемо детаљније да размотримо анализу коју Томсонова предлаже. Треба истаћи да њена анализа не нуди одговор на супстантивна или садржинска питања у вези са тим шта неко треба да уради у неким конкретним ситуацијама, или шта саветовати неком да треба да уради у неким конкретним ситуацијама, већ формалну анализу структуре која је неопходна за исправно давање савета и схватање речи „треба” у том смислу. Њена анализа започиње следећом претпоставком (Thomson, 2001, стр. 46):

(П1) X -ово чињење φ неће бити лоше за било шта друго од X , нити кршити било чија права.

Израз „за било шта друго” („*anything other than*”) у претпоставци П1 може се чинити необичним, али основна идеја је та да се искључи не само кршење права које се може односити на особе, већ и лоше ствари које се могу учинити, на пример, животињама и биљкама, па чак и неживим стварима. Напомињем да део тврдње који се односи на права има сличну форму тако да не искључује права животиња (иако се у предложеној формулацији чини да се односи само на особе). Полазећи од ове претпоставке Томсонова своју анализу заснива на следеће четири тврдње (наведене уз мање модификације према: Thomson, 2001, стр. 48, 59, 67, 73):

1. Ако је П1 истинито и ако ће X -ово чињење φ бити боље за њега него чињење било које друге ствари, онда следи да X треба да φ .
2. Правичност и великодушност су начини вишег реда да се буде добар, а неправичност и мизерност су начини вишег реда да се буде лош.
3. X треба да φ ако би његово нечињење φ било неправедно или мизерно, и X не треба да φ ако би његово чињење φ било неправедно или мизерно.
4. Чињење онога што неко треба да уради захтева давање адекватног минимума тежине интересима свих оних на које то чињење утиче.

Да објаснимо наведене ставове. Првим ставом изражава се под којим условима се може сматрати да X треба да φ . С обзиром да П1 допушта могућност да чињење није лоше ни за кога другог (или ни за шта друго) осим делатника X , али је лоше за самог делатника X , првим ставом се спецификује да X треба да φ , ако је то такође боље за њега од било које друге доступне алтернативе. Томсонова посебно наглашава да то да X треба да φ не би требало разумети у смислу да особа X треба да уради дату ствар само ако жели да уради оно што је за њу најбоље или боље од било које друге доступне алтернативе. Слично томе, она сматра да је то да X треба да φ независно од тога шта особа X верује и намерава да уради. Имајући све наведено у виду, могло би се рећи да Томсонова првим ставом сугерише да када се каже X треба да φ , тада се „треба” схвата као нешто објективно а не нешто што зависи од субјективних стања (шта особа жели, намерава и верује). Она то појашњава следећим речима:

„Сматрам да је, уопштено гледано, сасвим јасно да оно што фиксира да особа треба да уради неку ствар није субјективно стање ума те особе, већ објективне чињенице у вези са ситуацијом у којој се она налази. Сумирају ову поенту речима да питање шта особа треба да уради није субјективно, већ објективно.” (Thomson, 2001, стр. 46)

Дакле, када се каже „Марко треба да попије лек”, то значи да се саветује да он попије лек без обзира на то да ли он то жели или не жели, намерава или не намерава да уради, верује или не верује да то заиста треба да уради. Томсонова се слаже да се у некој конкретной ситуацији може десити да особа не жели, или нема намеру да уради оно што треба да уради. Али, по њеном схватању то није релевантно за схватање речи „треба” у смислу савета. Особа свакако треба да уради дату ствар када се све узме у обзир, што значи, сматра Томсонова, да особа објективно гледано треба да уради дату ствар. Објективна димензија давања савета о којој је било речи у претходном делу рада је, по њеном схватању, једино релевантна у погледу нормативности.

У вези са ставом 2, Томсонова такође сматра да правичност и неправичност, као и великодушност и мизерност треба схватити као нешто што је објективно, а не зависно од субјективних менталних стања (објективна је ствар да ли је неки поступак правичан, великодушан, неправичан, мизеран). Она сматра да је неки чин неправичан када се особа која га предузима огрешује о право неке друге особе, или прецизније „непревладано право” („*non-overridden right*”) које нека особа има (Thomson, 2001, стр. 59). Неправичност би у том погледу била објективна јер зависи од „објективне чињенице да неко други (или нешто друго) од особе која дела има или нема непревладано право” (Thomson, 2001, стр. 61). По Томсоновој, неки чин је мизеран ако обезбеђује малу или чак никакву добит за особу која га предузима, а наноси велику штету некој другој особи или нечему другом од особе која чин предузима (очигледно она термин мизерност не схвата искључиво у финансијском смислу) (Thomson, 2001, стр. 61–62). Да ли је поступак мизеран или не такође је ствар објективне чињенице, а не субјективних менталних стања. Исто важи и за чинове који су правични и великодушни.

Шта значи у другом ставу да су правичност и великодушност начини *вишег реда* да се буде добар (а неправичност и мизерност начини *вишег реда* да се буде лош)? Наиме, приликом разматрања шта треба да уради, особа на нивоу првог реда узима у обзир да ли би чињење ϕ за њу било боље од било које друге ствари, како се њен поступак одражава на друге особе (или на друга жива бића), као и која права оне имају. Правичност и великодушност су начини *вишег*

реда да се буде добар у смислу да су сва ова претходна разматрања већ предузета и да се доноси одлука која узима у обзир све оне на које она утиче. Исто важи и за неправичност и мизерност као начине вишег реда да се буде лош. Ако неко предузме поступак за који је очигледно да крши нечија (непревладана) права, онда је такође очигледно да је тај поступак лош. Читава поента у вези са разматрањима вишег реда јесте да се она не упоређују са тиме шта је добро за особу која поступа. Уколико би се вршило такво поређење, онда би се шта је добро за особу која поступа „два пута бројало”, једном на првом нивоу, а други пут на вишем нивоу (Thomson, 2001, стр. 69). Међутим, читав смисао правичног поступања, по схватању Томсонове, јесте да се установи шта треба урадити једном када су на првом нивоу сва релевантна разматрања узета у обзир. Дакле, чак и ако би нешто било добро за особу да уради, правичност захтева да се од тог поступка одустане уколико се њиме крше права других.

Очигледно је да је други став опшег карактера и да сам не каже ништа о томе шта би требало или шта не би требало урадити. Управо зато став 3 изражава шта би требало или не би требало урадити узимајући у обзир општије схватање правичности и неправичности, великодушности и мизерности. Тако је други став, иако директно не каже ништа о речи „треба” у смислу савета, изузетно значајан за анализу коју Томсонова предлаже. Став 3 каже да нека особа треба да уради дату ствар ако би нечињење те ствари било неправедно или мизерно. Тако је схватање шта значи да је нешто правично или неправично нужно да би се схватило шта треба или не треба урадити. Ипак, иако нужно, оно није и довољно, с обзиром да могу постојати и други разлози зашто особа нешто треба или не треба да уради.

У сваком случају, оно што прва три става узета заједно изражавају јесте да када се реч „треба” схвата у смислу савета или када се саветује шта неко треба да уради, тада треба да буду узети у обзир сви они на које одређено чињење утиче (или све оно на шта одређено чињење утиче, ако није реч о носиоцима права). Томсонова следећим речима указује на везу између прва три става: „можемо рећи да они заједно установљавају да оно што особа треба да уради јесте оно што даје адекватну тежину интересима свих оних на које ће то чињење утицати” (Thomson, 2001, стр. 70). Међутим, прва три става не кажу експлицитно колику тежину треба придати свима онима на које ће чињење утицати. Зато се ставом 4 спецификује да у сваком случају треба придати адекватан минимум тежине. Томсонова сматра да тај став, с обзиром да се односи на све, укључује не само друге, већ и особу која треба или не треба нешто да учини. Наиме, за особу која подноси огромну жртву зарад мале добити других људи такође се

не би могло рећи да даје адекватан минимум тежине свима на које се чињење односи јер не узима довољно у обзир своје сопствене интересе. Ипак, треба нагласити да се поента анализе коју Томсонова предлаже пре свега односи на то да приликом давања савета треба узети у обзир и интересе свих других особа на које то чињење утиче. Тиме је заокружена експликација анализе коју Томсонова предлаже у вези са схватањем речи „треба” у смислу савета и давањем савета шта треба или не треба урадити.

У свом коментару на Тенерова предавања Томсонове, Шневинд (J. B. Schneewind) је изнео следећу примедбу:

Томсонова смисао речи „треба” која је предмет њене анализе назива смислом „савета”. Али тај назив није најадекватнији. Ако дајући вам савет кажем да треба одмах да продате деонице, ви можете да прихватите или не прихватите тај савет: то је ваша ствар. Томсонова се не ограничава на ову врсту речи „треба”, нити на реч „треба” како би се дала оваква врста упутства. Њено становиште је замишљено тако да покрива употребу речи „треба” којом изражавамо веровање да нешто морате да урадите, свиђало вам се то или не, и да је чињење тога нешто у шта други људи могу да се мешају (*other people's business*), а не само ваша ствар. (Schneewind, 2001, стр. 128–129)

Могло би се рећи да Шневинд својом критиком указује на амбивалентност анализе коју Томсонова предлаже. Амбивалентност би се састојала у томе да Томсонова анализу речи „треба” у смислу савета и давања савета третира као исту ствар, а да те две ствари упркос могућој повезаности заправо нису исто. На ову критику Томсонова би могла да одговори да њу првенствено интересује анализа речи „треба” у смислу савета, а не давања савета као таквог. Међутим, оно што ствара проблем за овакву врсту одговора јесте да постоји значајна текстуална евиденција која указује да Томсонова своју анализу схвата управо као анализу давања савета (Thomson, 2001, стр. 46, 50, 80). Ако је наша анализа у претходном делу рада исправна, она показује да је Шневинд у праву када указује на недостатак анализе Томсонове у вези са давањем савета. Томсонова, наиме, признаје да особа може да не послуша савет који јој је дат, али то сматра ирелевантним за њену анализу давања савета. Разлог за то је што се њена анализа заснива управо на значењу речи „треба” у смислу савета. Међутим, примедба би се могла изразити тако да њена анализа заправо сужава простор за разумевање нормативне димензије давања савета.⁴ Дру-

4 Марта Нусбаум је изнела критику да је анализа Томсонове исувише уска и у сасвим другачијем погледу. Наиме, она сматра да предложена анализа не може да обухвати случајеве који подразумевају конфликт дужности. У вези са овом критиком видети: Nussbaum, 2001.

гим речима, у њеној анализи има простора једино за објективну димензију давања савета.

Упркос овој критици коју сматрамо оправданом, требало би истаћи да анализа коју је Томсонова предложила нуди важну допуну разматрањима давања савета из претходног дела рада. Наиме, посебан значај анализе Томсонове огледа се у томе што јасно указује да приликом давања савета морају бити узете у обзир друге особе на које поступак за који се даје савет може да утиче.⁵ У том погледу, сматрамо да њена разматрања која се односе на морални аспект чине важан део адекватне анализе давања савета.

Указујемо на крају на, по нашем мишљењу, два главна недостатка анализе Томсонове у вези са давањем савета. Прво, њена анализа се искључиво односи на оно што смо назвали објективном димензијом давања савета. Видели смо, међутим, да нормативно адекватна анализа давања савета обухвата и објективну и субјективну димензију. Тако, чак и ако се прихвати анализа давања савета коју је Томсонова изнела, она не нуди читаву причу у вези са нормативношћу давања савета. Друго, у светлу дистинкције између свакодневног и институционалног давања савета, сматрамо да је битно ограничење анализе коју предлаже Томсонова – недостатак указивања на институционални контекст. Узмимо пример који је већ разматран када се саветује да „Марко треба да попије лек”. У сваком случају, оно што прави разлику јесте да ли је наведени савет дат у институционалном контексту (од стране лекара) или у свакодневном контексту (од стране некога ко се не разуме у медицину). Из перспективе анализе коју Томсонова предлаже чини се као да уопште нема разлике ко и у ком контексту тај савет износи, што је погрешно. Као што смо видели у претходном делу рада, прављење разлике између свакодневног и институционалног давања савета веома је значајно за адекватно разумевање нормативности давања савета.

Закључак

Истраживање смо започели прављењем дистинкције између свакодневног и институционалног давања савета. Аргументовали смо да је ова дистинкција важна за разумевање нормативности давања

5 Штавише, њена анализа убедљиво показује да се то не односи само на особе, већ и на друге живе и неживе ствари. На пример, ако неко пита за савет да ли да посече дрвеће како би имао више светлости, у обзир се мора узети и штета која се наноси самом дрвећу.

савета јер је у нормалним околностима степен обавезивања у вези с оним што се саветује већи у институционалном него у свакодневном контексту. У вези са тим указали смо и на значај дистинкције између поверења и ауторитета. По нашем мишљењу, разлог за већи степен обавезивања у вези са саветима у институционалном контексту произлази из ауторитета који се заснива на знању, дакле на компетенцијама и одговорностима које су знатно јасније у институционалном него у свакодневном контексту. Наша анализа показала је да су за разумевање обавеза које произлазе из давања савета битни и субјективни и објективни аспект. Коначно, на основу анализе коју је понудила Томсонова, закључили смо да морални аспект давања савета који подразумева узимање у обзир права других људи, али и добробит животиња и природе, чини важан део разматрања у вези са нормативношћу давања савета.

Референце

- Goldman, A. I. (2001). Experts: Which One Should You Trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (1), 85–110.
- Hardwig, J. (1994). Toward an Ethics of Expertise. In: *Professional Ethics and Social Responsibility*, Wueste, D. E. (ed.). Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 83–101.
- Nussbaum, M. C. (2001). Comment. In: *Goodness and Advice*. Gutmann, A. (ed.). Princeton: Princeton University Press, pp. 97–125.
- Schneewind, J. B. (2001). Comment. In: *Goodness and Advice*. Gutmann, A. (ed.). Princeton: Princeton University Press, pp. 126–131.
- Thomson, J. J. (2007). Normativity. In: *Oxford Studies in Metaethics, Volume 2*. Shafer-Landau, R. (ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 240–265.
- Thomson, J. J. (2001). *Goodness and Advice*. Gutmann, A. (ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Williams, B. (1981). Internal and External Reasons. In: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101–113.

Ivan Mladenović*

NORMATIVITY OF ADVICE

Abstract: Giving advice is very important in hard cases that include ignorance and uncertainty. Despite the fact that there is a lot of research on advice, the normativity of advice is rarely investigated. Why we ought to follow the advice? How to understand word “ought” that is commonly used when giving advice? How advice creates obligation? This paper will focus on the aforementioned questions concerning normativity of advice. On the view that we advance, the investigation on normativity of advice might be useful for realizing how to face challenges in times of crisis.

Key words: advice, normativity, ought, rights, responsibility

* Ivan Mladenović, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, ivan.mladenovic@f.bg.ac.rs

Александар Добријевић*

ДА ЛИ ЈЕ „ЕЗОТЕРИЧКИ МОРАЛ” ОКСИМОРОН?

Апстракт: У раду се разматрају базичне примедбе на рачун концепције „езотеричког морала” као облика патернализма и елитизма. Идеја „езотеричког морала”, која потиче од викторијанског утилитаристе Хенрија Сидвика, и данас има своје поборнике и противнике. Док противници истичу да се „езотерички морал” огрешује о концептуалну везу између морала и јавности, његови га заступници сматрају нужним делом или импликацијом консеквенцијализма.

Кључне речи: консеквенцијализам, деонтологија, езотерички морал, тајност, јавност

Малобројни су етичари који се не би сложили с Кристин Корстард (Korsgaard, 1988, стр. 28) када каже да постоје две најважније филозофије морала у савременој западној традицији: с једне стране Кантова, а с друге етика Хенрија Сидвика (Henry Sidgwick). Док Кант припада такозваној „деонтолошкој” традицији, Сидвик је најцењенији, премда не и најпопуларнији, представник „класичног” утилитаризма, најпознатије гране „консеквенцијалистичке” традиције. Могло би се рећи да је *ексклузивизам* кључна особина консеквенцијализма, будући да се ради о схватању како исправност или неисправност неког делања *искључиво* или *једино* зависи од његових добрих или лоших *последица*. Обрнуто, за савремене деонтолошке теорије – за које се све чешће употребљава генерички термин *неконсеквенцијализам* како би се избегло њихово поистовећивање са стандардном Кантовом деонтологијом – могло би се тврдити да су *инклузивистичке*: оно што разликује неконсеквенцијализам од кон-

* Одељење за филозофију, Филозофски факултет Универзитета у Београду, доцент, adobrije@f.bg.ac.rs

секвенцијализма није то да последице уопште нису важне, већ да, приликом разабарања исправности или неисправности неког делања постоје још неки фактори (дужности, обавезе, одговорност, итд.) који могу бити важни независно од својих добрих или лоших последица. Савремена врста деонтологије/неконсеквенцијализма, као што је рецимо контрактуализам, излаже се као теорија која је „макар осетљива на последице” (*consequence-sensitive*) (Scanlon, 2001, стр. 49). Сиџвик је такву врсту „осетљивости” неконсеквенцијалистичког начина расуђивања наслутио када је у неким аспектима своје теорије покушао да укрсти или хибридизује две, иначе по много чему дијаметрално супротне, етичке традиције, али готово увек на штету оне којој изворно не припада. Ипак, најспорније место Сиџвикове етике јесте његово излагање и оправдање идеје такозваног „езотеричког морала”. Како се да очекивати, та идеја има и своје актуелне поборнике и противнике. Али погледајмо најпре шта њој у прилог говори њен родоначелник:

Према утилитаристичким принципима, под одређеним околностима може бити исправно учинити и приватно препоручити оно што не би било исправно заговарати отворено. Може бити исправно отворено подучавати један скуп особа нечему што би било погрешно подучавати друге. Замисливо је да је можда исправно учинити оно што би, ако се може учинити у релативној тајности, било погрешно учинити пред целим светом. Па чак и оно, ако се може разложно очекивати савршена тајност, што би било погрешно препоручити приватним саветом или примером. Карактер свих ових закључака је парадоксалан: нема сумње да морална свест обичног човека увелико одбацује општу замисао езотеричког морала, различитог од оног који се јавно подучава. Постојала би и општа сагласност да поступак који би, извршен јавно био лош, не би постао добар захваљујући тајности. Међутим, можемо приметити да постоје снажни утилитаристички разлози за генерално заступање овог потоњег раширеног мишљења. Јер очигледно је корисно, уопштено говорећи, да поступци које је пробитачно сузбити помоћу друштвеног неодобравања постану познати, јер иначе неодобравање не може деловати; тако да се чини непробитачним подупирати помоћу било каквог моралног охрабрења природну склоност људи уопште да прикривају своја погрешна дела. Осим тога, прикривање би у већини случајева имало значајне штетне последице по делатникове навике да говори истину. Стога се чини да би утилитаристички закључак, брижљиво формулисан, био следећи: мишљење да тајност може да поступак, који иначе не би био такав, учини исправним требало би и само држати сразмерно тајним. Слично томе, чини се пробитачним да би учење да је езотерички морал пробитачан требало и само држати у тајности (*be kept esoteric*). Или, ако би ово прикривање било тешко одр-

жати, могло би бити пожељно да здрав разум одбаци учења која је пробитачно ограничити на неколицину просвећених. Стога утилитариста може разложно желети, према утилитаристичким принципима, да човечанство, уопште узев, одбаци неке од његових закључака, или пак да светина буде резервисана према његовом систему у целини, уколико неизбежна неодређеност и сложеност његових калкулација чини вероватним да ће он у рукама светине довести до лоших исхода (Sidgwick, 1907, стр. 489–490).

Претпоставка која даје непријатан тон овом подужем одломку из Сидвиковог најпознатијег списка *The Methods of Ethics* јесте она о постојању класе „стручњака за морал” („неколицина просвећених”) чија се епистемичка надмоћ у односу на не сасвим рефлексивне делатнике („светина”) огледа у томе што „знају како” правити допуштене изузетке од општеприхваћених правила, а што „обичним” делатницима, ради њиховог добра, није сврсисходно откривати и објашњавати, будући да разлоге за таква изузећа ионако нису кадри да адекватно схвате, а камоли да адекватно примене. Кршење услова јавности оправдано је ако иде у корист јавности саме, под условом да се то чини мимо њеног (иначе оскудног) знања: елитизам „езотеричког морала” је на страни општег добра.

Браниоци „племенитости” ове идеје полазе од уверења да је „консеквенцијализам флексибилнији од многих деонтолошких теорија” (Lazari-Radek & Singer, 2010, стр. 56), које су у мањој мери флексибилне јер не допуштају кидање концептуалне везе између морала и јавности: границе јавности уједно су и границе морала. Консеквенцијализам јесте флексибилнија теорија, мора се признати, али очигледно по цену напуштања тих граница, у погрешној вери да се оне заправо проширују.

Курт Бајер (Kurt Baier) је први етичар који је езотерички морал назвао *оксиморон*ом, чије проширење граница „у најбољем случају може бити религија, а не морал” (Baier, 1965, стр. 101). Слично размишља и Бернард Вилијамс (Bernard Williams) када, преименовањем езотеричког морала у „утилитаризам владиног кабинета” (*Government House utilitarianism*), праксу тајног знања и делања жели да избаци из сфере етике и додели је сфери политике, у којој понајвише до изражаја долазе „колонијални извори утилитаризма” (Williams, 2006, стр. 291). Актуелна пандемијска криза потврђује исправност Вилијамсовог преименовања: кривотворење чињеница, прикривање, прећуткивање, скривање од јавности или, жаргонски речено, „фризирање” стварног броја умрлих од ковида-19 готово је званична политика државе, вођена патерналистичком бригом за опште добро.

Деонтолози различитих врста једногласни су кад је у питању признавање концептуалне везе између морала и јавности, што би, према њима, у крајњем значило да езотерички морал уопште није, нити може бити, теорија морала (уп. Rawls, 1971, стр. 130; Gert, 1998, стр. 8–11). Одатле проистичу, што смо делимично већ поменули, и базичне примедбе на рачун концепције „тајновите етике” – да је превасходно елитистичка, патерналистичка, контраинтуитивна, али и манипулативна (Cholby, 2021).

Но нису само припадници деонтолошке традиције склони томе да на овакав начин осуђују замисао езотеричког морала. Из консеквенцијалистичког тора, пре свега од заговарача консеквенцијализма правила, каткад стижу примедбе толико оштре да би и најрадикалнији деонтолози/неконсеквенцијалисти на томе могли да им позавиде. Тако, на пример, Бред Хукер (Brad Hooker) у књизи *Ideal Code, Real World* описује Сицвикову претпоставку као „патерналистичко лицемерје које би било морално погрешно чак и ако би максимизовало укупно добро” (Hooker, 2002, стр. 85), критикујући притом езотеричком моралу инхерентан елитизам, те усвајујући деонтолошко ограничење у виду услова јавности као нормативног и регулативног захтева. И управо је то оно што консеквенцијалисти/утилитаристи поступака, попут Катарине де Лазари-Радек (Katarzyna de Lazari-Radek) и Питера Сингера (Peter Singer), који свесрдно бране идеју езотеричког морала, не могу да опросте Хукеру, тврдећи да његов консеквенцијализам правила, наликујући неконсеквенцијализму који јавност или отвореност третира као „надвладавајућу интринсичну вредност”, заправо уопште није облик консеквенцијализма, пошто, према њима, езотерички морал представља нужан део или импликацију консеквенцијализма као таквог (Lazari-Radek & Singer, 2010, стр. 36, 42).

Пре него што истакнемо куда води оно што Лазари-Радек и Сингер износе у одбрану езотеричког морала, као и Хукеров одговор на изазов који му је упућен, не би било згорег да пре тога у кратким цртама подсетимо на теорију о „два нивоа моралног мишљења” какву је изложио Ричард Хер (Richard Hare), етичар који се у исти мах представљао и као утилитариста/консеквенцијалиста поступака и као утилитариста/консеквенцијалиста правила, и коме се неретко приписивало преузимање Сицвикове идеје езотеричког морала. На први поглед заиста изгледа као да Хер оправдава елитистичку поделу на „просвећене” и „непросвећене”, правећи метафоричку разлику између такозваних „прола” (незналица) и „арханђела” (свезнајућих непристрасних посматрача), при чему су претходни способни само

за интуитивни ниво моралног расуђивања и слепо слеђење правила, док потоњи располажу способношћу да критички сагледавају и ревидирају, онда када је то потребно, сва она правила која се следе на интуитивном нивоу (Hare, 1981). Нема потребе да овде улазимо у компликације својствене тој теорији (видети Dobrijević, 2006). Довољно је само скренути пажњу на то да се приликом (хипотетичког) раздвајања моралног мишљења на два нивоа Хер не позива на Сидвиков езотерички морал, већ на древну филозофску дистинкцију између *знања* и *мњења* (*episteme vs doxa*), при чему се улога критичког мишљења, у епистемичком смислу, махом описује као рационално-корективна, ниједног тренутка као елитистичка. Реч је, наиме, о логичкој могућности неограничене спецификације моралних принципа или правила којима се иначе руководимо у свакодневном животу. Таква могућност, пак, ни издалека не наговештава нити изискује кидане концептуалне везе између морала и јавности. Штета је што Питер Сингер, као Херов ученик, превиђа ову важну поенту свог учитеља. Како год, то макар показује да езотерички морал није нужан део нити импликација консеквенцијализма.

Лазари-Радек и Сингер, наравно, не мисле тако, иако ће признати да је у већини случајева – указујући на важност транспарентности у расправама, опасности од елитизма и манипулација, те на морал као социјалну и васпитну институцију – испуњавање захтева јавности оно што производи најбоље последице (Lazari-Radek & Singer, 2010, стр. 51–53). Међутим, њихова главна претпоставка гласи да је прибегавање езотеричком моралу у *специфичним ситуацијама* оправдано и да се за то могу пружити уверљиви примери, доследно пркосећи идеји о концептуалној или нужној вези између морала и јавности: „Понекад је исправно у тајности чинити оно што би било погрешно чинити или заговарати у јавности” (Lazari-Radek & Singer, 2010, стр. 58). Ово је закључак њиховог коауторског чланка који је подударан с њиховим првим примером наведеним у одбрану езотеричког морала. Ово ће уједно бити и једини пример који ћемо овде поменути, будући да се он, као и остали њихови примери, заиста односи на *специфичне ситуације*, али које, противно њиховом уверењу, можемо разумети или као *ванморалне* или као ситуације у којима се очекује испуњавање захтева неког *партикуларног кодекса вредности*, а не морала. Оставимо ли по страни, као сувишне, све детаље које овај ауторски тандем наводи у том примеру, можемо га поимати напросто као илустрацију *тајног милосрђа*, будући да се односи на приватно и нехвалисаво давање добровољних прилога за сиромашне. Не сумњајући у племенитост такве праксе, можемо рећи да су такви чиновни заправо

суперерогативни (наддужносни) чиновници који, према томе, нису *кашијорички* или *ајсолујно обавезујући*, пошто превасходно зависе од личних финансијских могућности даваоца прилога. Имамо основе да мислимо да би такве чиновници и Сидвик описао тек као *ојцијоно* или *релативно нормативне* (уп. Sidgwick, 1907, стр. 7).

По свему судећи, и савремени неконсеквенцијалисти, попут Кристин Корсгард, и консеквенцијалисти правила, попут Бреда Хукера, сматрају да радње које се могу окарактерисати као *кашијорички обавезујуће* постају такве само захваљујући снажној спреси морала и јавности, и да се стога може тврдити како је езотерички морал, чак и ако занемаримо све наведене негативне стране његовог усвајања, напросто оксиморон. С једне стране, Корсгард на кантовским основама тврди да „идеал слободних и неманипулативних односа међу рационалним бићима” захтева међусобну искреност (односно задовољавање услова јавности), „без обзира на нашу несавршену аутономију и лоше исходе до којих она понекад може довести” (Korsgaard, 1988, стр. 46). Отуда, док Кантова теорија не оставља простора за оправдање било каквих патерналистичких (добронамерних) лажи и обмана, Сидвикова теорија на калкулативним основама (уколико то доноси више користи него штете) допушта „добронамерне обмане великог обима”, што га доводи у искушење да се „залаже за обману јавности у вези са важним моралним истинама” (Korsgaard, 1988, стр. 28, 33). С друге стране, Хукер се позива на „идеју да би морал требало схватити као *колективни, заједнички* кодекс” (Hooker, 2002, стр. 87), а став да правила треба да буду јавна (и самим тим елитизам какав следи из Сидвикових поставки одбачен) брани на следећи начин: чак и кад би се свет састојао од милион имбецила који могу да схвате само крајње једноставна правила и једног генија који схвата сложенија правила, при чему би боље последице произлазиле из радњи оног који следи сложенија правила, геније би ипак требало да следи иста правила каква следе имбецили (Hooker, 2002, стр. 86).

Одговарајући на примедбе које су му упутили Лазари-Радек и Сингер, Хукер нуди два аргумента који подржавају идеју концептуалне везе између морала и јавности. Према првом аргументу, доказиво је да морално неисправни поступци изазивају одређене негативне реактивне ставове: на пример, реактивну огорченост или реактивну осуду, који могу бити праћени захтевима за кајањем, па и кажњавањем, уз оправдану претпоставку да се такви реактивни ставови образују према правилима која нису тајна него јавна (Hooker, 2010, стр. 115–116). Према другом аргументу, који је присно повезан с првим, противљење идеји „тајних моралних правила започиње идејом

да се морал, на крају крајева, односи на непристрасну (укључујући и интерперсоналну) моћ оправдавања... Ако морална правила морају да буду прикладна за међусобно оправдавање властитих дела, онда морају бити прикладна и за јавно прихватање” (Hooker, 2010, стр. 116–117).

Изнети аргументи само додатно потврђују да је Хукер, иако декларисани консеквенцијалиста правила, склон томе да езотерички морал сматра својеврсним оксимороном. Ипак, Лазари-Радек и Сингер су можда у праву када поричу да његова теорија у строгом смислу представља облик консеквенцијализма, узевши у обзир да конструкција његових аргумената заиста одаје утисак додавања „надвладавајуће интринсичне вредности” концептуалној вези између морала и јавности. И сам Хукер увиђа тачке преклапања своје теорије са контрактуалистичком (деонтолошком, неконсеквенцијалистичком) теоријом Томаса Скенлона (Thomas Scanlon), према којем је, у складу већ с насловом његове утицајне књиге (видети библиографију), могућност интерперсоналног (јавног) оправдања властитих дела нешто што *гуђујемо* једни другима.

Библиографија

- Baier, Kurt (1965). *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, New York: Random House.
- Cholbi, Michael (2021). „What’s Wrong With Esoteric Morality“, *Les Ateliers de l’ethique/The Ethics Forum* (forthcoming).
- Dobrijević, Aleksandar (2006). *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/„Filip Višnjić”.
- Gert, Bernard (1998). *Morality: Its Nature and Justification*, New York: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford: Oxford University Press.
- Hooker, Brad (2002). *Ideal Code, Real World*, Oxford: Clarendon Press.
- Hooker, Brad (2010). „Publicity in Morality: A Reply to Katarzyna De Lazari-Radek and Peter Singer“, *Ratio* 23 (1), 111–117.
- Korsgaard, Christine (1988). „Two Arguments Against Lying“, *Argumentation* 2, 27–49.
- Lazari-Radek, Katarzyna de & Singer, Peter (2010). „Secrecy in Consequentialism: A Defence of Esoteric Morality“, *Ratio* 23 (1), 34–58.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Scanlon, T. M. (2001). „Sen and Consequentialism“, *Economics and Philosophy* 17, 39–50.
- Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, 7th ed., reprinted 1981, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Williams, Bernard (2006). „The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics“, in Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 277–296.

Aleksandar Dobrijević*

IS „ESOTERIC MORALITY“ AN OXYMORON?

Abstract: The paper discusses the basic objections to the concept of „esoteric morality“ as a form of paternalism and elitism. The idea of „esoteric morality“, which originated with the Victorian utilitarian Henry Sidgwick, still has its supporters and opponents. While opponents point out that „esoteric morality“ violates the conceptual tie between morality and publicity, its proponents view it as a necessary part or implication of consequentialism.

Keywords: consequentialism, deontology, esoteric morality, secrecy, public

* Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Assistant Professor, adobrije@f.bg.ac.rs

2. РЕКОНСТРУКЦИЈА КРИЗЕ

Небојша Грубор*

ХАЈДЕГЕРОВА ЕТИКА

Апстракт: Мартин Хајдегер није написао етику, али основна етичка мисаона фигура прожима систематски нацрт и главну идеју његове филозофије из *Бивсћивовања и времена*. Хајдегер сматра да је традиционална подела филозофије на логику, физику и етику примерена самој ствари мишљења. Задатак савремене филозофије састоји се у томе да објасни принцип традиционалне поделе филозофије. Хајдегерово рана филозофија назначавала систематско метонтолошко место за питање о етици. Интерпретације Хајдегерове филозофије од стране Гинтера Фигала и Франка Волпија показују да се етичка мисаона фигура – да би људски живот требало захватити полазећи од њега самог и подредити га захтеву за бригом о себи – налази у језгру систематике Хајдегерове филозофије из *Бивсћивовања и времена*.

Кључне речи: Хајдегер, филозофија, етика, Фигал, Волпи.

Увод

Мартин Хајдегер (Martin Heidegger (1889–1976)) није написао етику, али разуме потребу која стоји у основи етике као филозофске дисциплине. О томе најбоље сведоче његове речи из *Писма о хуманизму* (1946): „Убрзо по појављивању *Бивсћивовања и времена* један млади пријатељ упитао ме је: 'Када ћете написати етику?' Тамо где се човекова суштина мисли тако суштински, то јест једино са становишта питања о истини бивствовања, а где се од човека ипак не прави центар бивствујућег, мора се појавити жеља за обавезујућим упутством и за правилима која кажу како човек, искусан у кретању из ек-систенције к бивствовању, треба да живи саобразно својој судбини. Жеља за етиком утолико више тежи испуњењу што човекова како очигледна тако и скривена сметеност расте до немерљивих висина. Највећа брига мора бити посвећена етичкој вези у тренутку

* Небојша Грубор, Редовни професор, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, ngrubor@f.bg.ac.rs

када човек препуштен масовном друштву, може поуздану постојаност да постигне само тако што ће све своје планове и активности скупљати и сређивати на начин који одговара техници” (Хајдегер, 2003, стр. 312–313). Према Хајдегер указује на озбиљност епохалног положаја у ком се налази савремени човек, тај положај не укида, већ оправдава жељу за етиком која израста из ситуације егзистенцијалне сметености у епохи модерне технике.

Хајдегерово тумачење етике као традиционалне филозофске дисциплине (1.) и систематско ситуирање питања о етици унутар Хајдегеровог пројекта фундаменталне онтологије (2.) потврђују да је етичка проблематика саставни део филозофских преокупација ране Хајдегерове филозофије. Репрезентативне интерпретације Хајдегерове филозофије од стране Франка Волпија (Franco Volpi, 1952–2009) и Гинтера Фигала (Günter Figal, 1949), показују на који начин су у темеље Хајдегерове филозофије из *Бивсјивовања и времена* (1927) уграђене и трансформисане Аристотелова идеја практичке филозофије из *Никомахове еџике* (3.) и Платоновска етичка проблематика из *Одбране Сократове* (4.). У складу са тим теза овог рада гласи: *Хајдегерово еџика* није „само” Хајдегерово принципијелно тумачење смисла етике као филозофске дисциплине и скицирања потенцијалног места питања о етици у систематском нацрту његове ране филозофије, већ означава начин на који је Хајдегер основни етички мисаони захтев и етичку мисаона фигуру – да би људски живот требало разумети полазећи од њега самог и да би га требало подредити бризи о себи самом – уградио у систематску замисао свог првог главног и темељног дела *Бивсјивовања и времена*.

1. Хајдегерово схватање етике као филозофске дисциплине

Традиционална подела филозофије представља хоризонт полазећи од ког Хајдегер одређује етику као филозофску дисциплину. Према овој подели филозофија се дели на: логику, етику и физику (Heidegger, 1976, стр. 1–5, Heidegger, 1983, стр. 52–56, Heidegger, 1987, стр. 204–207). Логика је *episteme logike*, знање о *лојосу* у смислу казивања, говорења и мишљења. Физика је *episteme physike*, знање о *фисису*, о природи која је схваћена као самообликујући раст и владање које прожима и камен и земљу, биљке и животиње, али и људе и богове (Heidegger, 1983, стр. 38–39, 49). Етика је *episteme ethike*, знање о *еџосу*, о ономе што обухвата човекова дела и поступке, што чо-

века одређује у његовом држању и понашању као бивствујуће које се разликује од природе у смислу *фисиса* (Heidegger, 1983, стр. 54). Етика је наука о човеку, знање о понашању и одношењу човека према другом човеку и према самом себи (Heidegger, 1976, стр. 1). Треба-ло би истаћи да је и физика наука о подручју у ком се појављује и ком припада човек. Међутим у етици човек није тема у смислу бив-ствујућег које се напосто појављује у свету, тако рећи без посебног одређења бивствовања које би га разликовало од биљака и животиња (Heidegger, 1976, стр. 2). Етика разуме човека као биће које је делатно у односу на друге и у односу на самог себе. У етици је човек схваћен као бивствујуће (*Seiende*) које узима у руке своје сопствено бивство-вање (*Sein*) (Heidegger, 1976, стр. 2). *Фисис* и *εἶδος* чине два основна подручја филозофирања која се захватају и изричито расправљају у *λοῖοςу*, подела филозофије на логику, физику и етику излази у сусрет овим основним интуицијама.

Традиционална подела филозофије је према Хајдегеровом тумачењу омогућена Платоновом филозофијом, учврстила се у позној антици, а задржала је релевантност још и за Канта. Хајдегер у том смислу цитира Кантов став из *Заснивања метафизике морала*: „Стара грчка филозофија делила се на три науке: физику, етику и логику. Та подела потпуно одговара природи ствари, па код ње нема ништа да се исправља, осим можда да се дода њен принцип ...” (Кант, 1981, стр. 15, уп. Heidegger, 1976, стр. 4–5). Уместо принципа формално/материјално у традицији, или Кантовог принципа априори/апостериори, Хајдегер индиректно указује да би тај принцип требало да буде филозофски артикулисана и експлицирана људском животу саобразна структура самоодношења.

Ову структуру Хајдегер у *Бивсiивовању и времену* назива тубивствовањем (*Dasein*). Тубивствовање једном означава бивствујуће (Heidegger, 1988, стр. 12), али представља и „чист израз” бивствовања (Heidegger, 1988, стр. 13). Прво негативно одређење формалне структуре бивствовања тубивствовања говори управо о томе како је тубивствовање оно бивствујуће које се *не њојављује најпростио* међу другим бивствујућима (Heidegger, 1988, стр. 12). Осталих пет позитивних одређења структуре бивствовања тубивствовања експлицирају особеност овог (човеку саобразног) бивствујућег. Тубивствовању се као бивствујућем у његовом бивствовању *ради о* његовом бивствовању. Устројству бивствовања тубивствовања припада да се у свом бивствовању успоставља *однос* према бивствовању. Тубивствовање *разуме* себе у свом бивствовању на неки начин и у некој изричитости. Тубивствовању је својствено да је са и путем свог бив-

ствовања само себи *докучено*. Разумевање бивствовања које припада тубивствовању је *одређење бивсџивовања* тубивствовања односно човек постоји и јесте на начин да разуме бивствовање, оно шта и како јесте то што јесте (Heidegger, 1988, стр. 12). Прво негативно одређење формалне структуре бивствовања тубивствовања може се разумети као варијација идеје присутне у подели филозофије на етику и физику, идеје да се човеково појављивање унутар људског света *еџоса* мора разликовати од појављивања човека напросто (као било ког другог бивствујућег) у свету *фисиса*. Осталих пет формалних одређења структуре бивствовања тубивствовања, односно бивствујућег које је саобразно човеку и људском животу: да се у његовом бивствовању ради о његовом бивствовању, да успоставља однос према бивствовању, да разуме бивствовање и да му је бивствовање докучено и да та докученост, разумевање, однос према и то да му се у бивствовању ради о бивствовању, чине заједно одређења начина на који човек јесте – требало би разумети као координате унутар којих би морала да се изведе експликација целокупног бивствовања бивствујућег које смо ми сами – тубивствовања. Теза рада ослоњена на тумачења Франка Волпија и Гинтера Фигала гласи да овакве особености формалне структуре људског самоодношења не могу да се захвате на други начин него посезањем за етичком филозофском традицијом која је Хајдегеру стојала на располагању у Аристотеловој *Никомаховој еџици* и Платоновим дијалозима.

2. Питање о етици на путу израде фундаменталне онтологије у списима блиским *Бивсџивовању и времену*

Хајдегер пројекат филозофије из периода *Бивсџивовања и времена* и списа из тог раздобља назива фундаменталном онтологијом. Задатак фундаменталне онтологије је да одговори на питање о смислу бивствовања уопште. Фундаментална онтологија се према предавањима *Метџафизички џочетџни разлози лоџике џолазећи од Лајбница*, из летњег семестра 1928. године, састоји из два дела. Први део је аналитика тубивствовања (1. и 2. одсек I дела *Бивсџивовања и времена*), а други аналитика темпоралности (3. одсек I дела *Бивсџивовања и времена*) (Heidegger, 1990, стр. 201). Фундаментална онтологија је аналитика тубивствовања, односно експликација бриге (*Sorge*) као бивствовања и временитости (*Zeitlichkeit*) као смисла бивствовања бивствујућег које смо ми сами/тубивствовања, али „само” у мери

у којој је то неопходно за развијање аналитике темпоралности тј. постављања питања о смислу бивствовања и одговора на ово питање који гласи да је време (*Zeit*) смисао бивствовања уопште.

Аналитика тубивствовања обрађује питање о бивствовању и смислу бивствовања тубивствовања само у мери у којој је то неопходно да би се одговорило на основно питање Хајдегерове филозофије – питање о смислу бивствовања уопште. Аналитика тубивствовања се развија само у мери која је неопходна да се би се одговорило на питање о смислу бивствовања уопште, како бивствовања бивствујућег које је саобразно тубивствовању, тако и бивствовања бивствујућег које није саобразно тубивствовању. У складу са тим, у аналитици тубивствовања која је први део фундаменталне онтологије нема систематског места за обраду целовите проблематике филозофске дисциплине посвећену човеку, било да је називамо антропологијом или етиком, као што нема места ни за било коју другу филозофску дисциплину у ужем смислу као што то су то политика или естетика. Међутим, Хајдегер сматра да би након заснивања фундаменталне онтологије требало да дође до њеног преокрета (гр. *metabole*, нем. *Umschlag*) и заснивања тзв. метонтологија у којима би се тематизовала посебна филозофска питања и посебна подручја бивствујућег из перспективе заокружене фундаменталне онтологије и макар прелиминарно пруженог одговора на питање о смислу бивствовања уопште. Управо зато јер би била базирана на фундаменталној онтологији, метонтологија не би требало да се схвати као нека „сумарна онтика”, већ као „метафизичка онтика” (Heidegger, 1990, стр. 199). Хајдегер експлицитно наводи два или можда само једно подручје метонтолошке проблематике. То место гласи: „а овде у подручју метонтолошких-егзистенцијелних питања је такође подручје метафизике egzистенције (тек полазећи одавде може се поставити питање о етици)” (Heidegger, 1990, стр. 199). Хајдегер, дакле, говори о једној метафизици egzистенције тубивствовања у којој би заправо требало тражити систематско-метонтолошко место антрополошке проблематике, али говори и о метонтолошком подручју питања о етици. Без обзира да ли се овде ради о метонтолошко-антрополошкој проблематици унутар које тек може да буде постављено питање о етици или разликовању метонтолошко-антрополошке и метонтолошко-етичке проблематике, Хајдегерова идеја фундаменталне онтологије у свом систематском нацрту подразумева етичку проблематику. Због тога се с правом може рећи да, без обзира на то што Хајдегер није написао етику, полазећи од Хајдегерове филозофије може се говорити о једној метонтолошкој етици. На овај начин се, како то истиче Фридрих

Вилхелм фон Херман, отклањају неутемељене тврдње о томе како Хајдегеру недостају етика, политика или естетика. Наиме, премда Хајдегер никада није извео фундаментално-онтолошки утемељену и метонтолошки спроводиву етику, то и даље не значи да Хајдегерово рано филозофско становише искључује питање о етици (von Herrmann, 1994, стр. 88). За нас је једнако важно, ако не и важније, питање о томе на који је начин је етичка димензија мишљења присутна у самим основама ране Хајдегерове филозофије и систематици *Бивсћивовања и времена*.

3. Практичко-филозофска димензија *Бивсћивовања и времена* (Франко Волпи)

Италијански филозоф Франко Волпи (Franco Volpi, 1952–2009) је од седамдесетих година 20. столећа развијао тезу према којој Хајдегер у *Бивсћивовању и времену* преузима, али и претумачује и трансформише увиде Аритотелове практичке филозофије. Према овом тумачењу млади Хајдегер се посветио истраживању Аристотелових списа, између осталог и *Никомахове еџике* да би спровео сопствени филозофски програм (Volpi, 2007б, стр. 222). У центру Хајдегерове ране филозофије која се крајем раног фрајбуршког периода назива херменеутиком фактицитета, а касније у *Бивсћивовању и времену* аналитиком тубивсћивовања/егзистенцијалном аналитиком и фундаменталном онтологијом, налази се проблем: како разумети (људски) живот? Како се може описати људски живот и његова особена покретљивост? За Хајдегера је у том периоду Аристотелова практична филозофија представљала управо ону модификацију самог живота која омогућава да се живот посматра кроз сам живот и враћајући се на сам живот (Volpi, 2007б, стр. 222).

Мисаони пут који је Хајдегер следио закључно са *Бивсћивовањем и временом* и списима из околине *Бивсћивовања и времена* одвија се на позадини разрачунавања са Аристотелом, али трагови овог разрачунавања виде се, како истиче Волпи, само ако се чита између редова. Упоредна анализа, сматра Волпи, Хајдегерове егзистенцијалне аналитике и Аристотелове практичне филозофије, показује њихове међусобне хомологије (Volpi, 2007б, стр. 223). Плаузибилна теза Франка Волпија гласи да је *Бивсћивовање и време* модерно промишљање *Никомахове еџике*. Хајдегер према овом схватању преузима, али и преобликује темељне појмове Аристотелове *Никомахове еџике*, тако што практичко значење које имају ови појмови разуме

као начине бивствовања човека, а практичку филозофију трансформише у онтологију људског живота. Хајдегер онтологизује темељне појмове и концепције из *Никомахове еџике*, а то се пре свега односи на појам *џраксиса*. Како би требало разумети ову онтологизацију Волпи објашњава на примеру који у неколико наврата понавља у својим текстовима. Узмимо говор који неко држи. Говор о некој теми може да се држи у судници, али исти или готово исти говор може да се држи јавно, са политичком намером и сврхом. На онтичком нивоу, у погледу реченица из којих се говор састоји, могло би да буде веома мало или нимало разлике, али у судници један исти говор је занатско-технички (*techne*) производ (*poiesis*) говорника/заступника, док је јавно одржан говор резултат политичког делања (*praxis*). Управо разлика између *џоесиса* и *џраксиса*, између реторске вештине и политичког делања, представља онтолошку разлику два начина бивствовања онтички истог бивствујућег (говора) (Volpi, 2007б, стр. 231, Volpi, 2007а, стр. 38, 39). Хајдегер управо жели да онтолошки смисао оваквих Аристотелових разликовања учини оперативном основом своје филозофије тако што „екстраполира и апсолутизује” модусе бивствовања: тубивствовање (*Dasein*), приручност (*Zuhandenheit*) и предручност/постојање (*Vorhandenheit*) (Volpi, 2007а, стр. 38).

Први корак обухватне онтологизације Аристотелове практичке филозофије коју спроводи Хајдегер и коју ћемо на овом месту следити само у њеним најосновнијим цртама, тиче се Хајдегеровог тумачења феномена истине и начина на који је феномен истине повезан са Аристотелом тј. начинима досезања истине из 6. књиге *Никомахове еџике*. Критички интерпретирајући уобичајене ставове да је „место” истине исказ, да се суштина истине састоји у „подударњу” и да је Аристотел родоначелник ова два схватања (Heidegger, 1988, стр. 244), Хајдегер тврди да је истинито пре свега бивствујуће у смислу његове откривености/нескривености и да је истинито тубивствовање, тј. људски живот који се састоји од различитих начина досезања истине посредством којих се успоставља однос према свету (Volpi, 2007а, стр. 35). Пет начина путем којих је људска душа путем логоса откривена сама себи и преко којих уједно открива свет око себе су: наука/знаност (*episteme*), вештина/умеће (*techne*), разборитост (*phronesis*), ум (*nous*) и мудрост (*sophia*) (Аристотел, 1982, стр. 119, (1139б 15–17)) за Хајдегера представљају потпуну феноменологију начина одношења/понашања људске душе (Volpi, 2007а, стр. 35).

Хајдегер, наиме, према Волпијевим интерпретацијама, поред пет начина понашања људске душе у смислу пет начина досезања истине као нескривености бивствујућег, преузима од Аристотела и три

основна начина човековог (само) одношења: посматрање (*theoria*), производња (*poiesis*) и делање (*praxis*) које онтологизује у три начина бивствовања бивствујућег: предручност/постојање (*Vorhandenheit*), приручност (*Zuhandenheit*) и тубивствовање (*Dasein*) (Volpi, 2007a, стр. 37). Мудрост је специфично знање које одговара теорији као констатујућем и опажајућем сазнању и одговара код Хајдегера начину бивствовања који назива предручност и које представља пуко постојање бивствујућег. Вештина/умеће је знање специфично за производњу, прављење готових предмета, артефаката и код Хајдегера одговара начину бивствовања приручности – начину постојања који се тиче првенствено оруђа у најширем смислу, оруђа којима се служимо у свакодневном животу. Најзад, разборитост је знање специфично за делање које се одвија ради њега самог и у себи самом има за циљ да пође за руком и буде успешно и добро, а код Хајдегера одговара егзистенцији тј. начину бивствовања тубивствовања, односно начину на који постоји човек (Volpi, 2007a, стр. 37, 38). Ради се о томе да Хајдегер тубивствовање, људски живот у њему својственом начину бивствовања, разуме у еминентно практичком смислу. Тубивствовање, људски живот (*Dasein*) је схваћен као *ипраксис*, а егзистенцијална аналитика, односно анализа егзистенције/начина постојања људског живота, у светлу практичне филозофије. У том смислу Волпи тврди како тек рецепција Аристотелове практичке филозофије изводи Хајдегерову егзистенцијалну аналитику на пут сопственог филозофског (само) разумевања људског живота (Volpi, 2007a, стр. 36).

Тубивствовање се не односи према свом бивствовању – или поједностављено речено, људи се не односе према себи самима и сопственом животу – из перспективе дистанцираног теоријског рефлективног увида, него се човек према себи, другима и свету око себе односи првенствено путем и на начин практички моралног држања (Volpi, 2007a, стр. 39, 40). Структура самоодношења карактеристична за људски живот је таква да човек „међу различитим могућностима мора да бира и извршава своје сопствене могућности... и на себе у овом смислу преузима 'неподношљиву лакоћу постојања.'” (Volpi, 2007a, стр. 40). Овај основни увид у практичко-моралну темељну структуру тубивствовања омогућава да се редом сагледа читав низ сагласности између Хајдегерових и Аристотелових темељних појмова. Тако појам бриге (*Sorge*) представља онтологизивани еквивалент промишљене жудње (*orexis dianoetike*) (Volpi, 2007a, стр. 40), а одлучност (*Entschlossenheit*) еквивалент аристотеловски конципираног избора (*prohairesis*) (Volpi, 2007a, стр. 47). Све су то само неки од елемената које наводи Франко Волпи у корист тезе да је Хајдегера егзистенцијална аналитика присвајање, трансформисање и претума-

чење низа Аристотелових практично-филозофских, односно етичких појмова и увида, у правцу изградње онтологије начина постојања бивствујућег. Волпи упечатљиво показује како је Хајдегер свој филозофски програм дубоко промислио и споровео кроз филозофску традицију и историју филозофије, посебно имајући у виду њену етичку димензију. Интерпретација Гинтера Фигала, којој се окрећемо, слично показује да је унутрашња систематика програма Хајдегерове филозофије заправо особено присвајање основног етичког захтева и мисаоне фигуре.

4. Етичка димензија *Бивсћивовања и времена* (Гинтер Фигал)

Успех Хајдегерове прве главне и темељне књиге, *Бивсћивовања и времена*, готово је укинуо програм овог дела и основну идеју коју је са собом оно носило (Figal, 2009, стр. 84). Полазиште Хајдегервог филозофирања у *Бивсћивовању и времену* може се – сматра Фигал – захватити појмовима феноменологије, онтологије и етике. Особеност *Бивсћивовања и времена* састоји се управо у уској повезаности феноменологије, онтологије и етике (Figal, 2009, стр. 84). При томе је важно уочити да се сва три појма заправо односе на једну и исту ствар. Хајдегерова новоуспостављена веза онтологије и етике би требало да укине традиционалну поделу на теоријску и практичну филозофију, а тај процес повезивања методски се одвија посредством феноменологије. Феноменолошким мисаоним средствима повезују се онтологија и етика и превазилази дистинкција између теорије и праке (Figal, 2009, стр. 85).

У Хајдегеровом случају филозофија се путем феноменологије враћа самој себи (Figal, 2009, стр. 85). Феномен као предмет феноменологије значи *показивајући се* и оно што се показује тако како се показује. У другом кораку то што се *показује* тако како се показује изједначава се са оним што *јесте*, са бивствујућим, односно са оним што је предмет онтологије. Како истиче Фигал, Хајдегерово питање о „бивствовању бивствујућег” није толико питање о томе шта нешто у истину јесте, него о томе како, на које начине и у ком смислу ово „јесте” може да се разуме. Првенствено се ради о могућностима самопоказивања нечега. У овом контексту требало би сагледати двосмисленост речи феномен. Феномен је једном *оно* што се појављује, али уједно и *појављивање* само. Ова двосмисленост феномена формулисана је код Хусерла у *Идеји феноменологије* на следећи начин: „Реч појава (феномен) је двосмислена услед суштинске корелације

између њојављивања и онога што се њојављује. *Phainomenon* значи заправо оно што се појављује, али се ипак употребљава првенствено за само појављивање, субјективни феномен (ако се допушта тај израз који грубо психолошки може погрешно да се разуме)” (Huserl, 1975, стр. 28, упор. Figal, 2009, стр. 87). Према Хајдегеровом мишљењу Хусерл није успео да постави питање о самопоказивању услова онога што се појављује, онога што у вулгарном смислу важи као феномен. Хајдегер као свој филозофски задатак види управо то да постави питање како се појављују услови онога што се појављује и од чега зависи на које начине нешто уопште може да се разуме (Figal, 2009, стр. 87).

Управо на овом месту, како објашњава Фигал, у игру улази етика. Хајдегер види могућност једног онтолошког феноменализовања искуства феномена посредством увек некако унапред датог разумевања бивствовања (*Seinsverständnis*) које је конститутивно за начин постојања оног бивствујућег које је саобразно човеку тј. тубивствовању. Тубивствовање увек некако разуме себе – на неки начин у некој изричитости или неизричитости – у сопственом бивствовању/постојању. У том смислу разумевање бивствовања је примарно разумевање свагда сопственог бивствовања и овај примат, како стиче Фигал, важи и за онтологију. Тако би требало разумети Хајдегерову формулацију да је онтичка особеност тубивствовања да је оно онтолошко (Figal, 2009, стр. 87). Онтологија је ношена и утемељена разумевањем бивствовања које је својствено тубивствовању. Ово разумевање је првенствено саморазумевање сопственог бивствовања и чини начин бивствовања тубивствовања. Елементарно одређење бивствујућег саобразног човеку јесте да се у његовом бивствовању, како смо већ истакли, *ragi* о његовом сопственом бивствовању. Овакво одређење тубивствовања је, како објашњава Фигал, блиско Кјеркегоровом „сопству” (*Selbst*), међутим још је ближе, и то је у овој интерпретацији одлучујуће, Сократовом ставу из *Одбране Сократова*: „тудио сам се да саветујем свакога од вас да се ни за шта своје не стара пре него што би се за се постарао како ће бити што бољи и што разборитији” (Платон, 2020, стр. 50 (36с), уи. Figal, 2009, стр. 88). Хајдегерово одређење бивствовања бивствујућег које смо ми сами, у том смислу да нам се у нашем бивствовању ради о нашем бивствовању, уједно означава да нам је у нашем бивствовању стало до сопственог бивствовања и да о њему морамо да водимо рачуна, односно да бринемо, а то значи управо да би људски живот примарно требало подредити захтеву за бригом о себи (*epimeleia eauton, cura sui*) што није ништа друго до захтев етике (Figal, 2009, стр. 88).

Хајдегер, како објашњава Фигал, следи изворну етичку мисао, али је од Сократа не преузима непосредно и као такву. Фокус Хајдегеровог преузимања основног етичког мисаоног захтева није на Сократовској бризи о себи, него на структури самоодношења која се крије у захтеву за бригом о себи. Та етичка структура самоодношења носи потенцијал онтологије и представља у исти мах онтолошко-феноменолошку структуру самопоказивања бивствовања: „...брига о себи је истозначна са могућношћу једне онтологије идентификоване са феноменологијом” (Figal, 2009, стр. 88). *Феноменологија* онога што се показује тако како се показује идентификује се са *онтологијом* онога што јесте како јесте, а то што се показује тако како се показује (феноменологија) и које у том показивању јесте то што јесте и како оно јесте (онтологија) почива на *етичкој* структури самоодношења бриге о себи.

Како истиче Фигал, већ у *Извештају Наторпу* (*Natorp-Bericht*) (Heidegger, 2005) из 1922, а затим и у предавањима о Платоновом дијалогу *Софисти* (Heidegger, 1992) из 1924. године, Хајдегер развија мисао да је практичка мудрост, разборитост (*phronesis*) у филозофском смислу примарнија и изворнија од увида теоријског ума: „Увид теоријског ума појављује се као дериват, у ком, 'сам живот' више не може да се види” (Figal, 2009, стр. 89, уп. Heidegger, 2005, стр. 389).

Уверљивост *Бивствовања и времена*, закључује Гинтер Фигал, не произлази напросто из повезивања феноменологије, онтологије и етике, него и из тога што су теме са непосреднијом етичком конотацијом, као што су смрт (*Tod*), кривица (*Schuld*), коначност (*Endlichkeit*), тескоба (*Angst*) или савест (*Gewissen*) показане као деривати ове изворне етичке фигуре у језгру целокупне замисли *Бивствовања и времена* (Figal, 2009, стр. 89). Ради се наиме о томе да велика идеја *Бивствовања и времена* у којој се путем повезивања феноменологије и онтологије пружа тумачење бивствовања уопште, остаје необавезујућа уколико се не повезује са (етичким) искуством сопственог људског живота и постојања (Figal, 2009, стр. 89, 90).

5. Закључак

Хајдегерова рана филозофија из *Бивствовања и времена* и списа из периода *Бивствовања и времена* показује дубоко разумевање за етичку проблематику, и то како у погледу објашњавања смисла етике као једне од традиционалних филозофских дисциплина, тако и у погледу скицирања систематског метонтолошког места за питање о етици.

Такође, основна практичко-филозофска и етичка мисаона фигура која се састоји у захтеву да се живот разуме полазећи од самог живота, кроз живот и на основу њега, посредством аристотеловски схваћеног појма разборитости и сократовски схваћене бриге о себи уграђена је у темеље Хајдегерове аналитике тубивствовања и систематске повезаности феноменологије, онтологије и етике у *Бивсѿивовању и времену*. Зато када говоримо о Хајдегеровој етици требало би да мислимо у првом реду на Хајдегерову операционализацију Аристотелове етике разборитости и Сократове етике бриге о себи, а ради примереног и непроизвољног приступа људском животу и тематизацији начина на који човек разумевајући сам себе разуме и свет у ком живи.

Референце

- Aristotel (1982) *Nikomahova etika*, Prev. T. Ladan, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Figal, G. (2009) *Zu Heidegger, Antworten und Fragen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (1981) *Zasnivanje metafizike morala*, prev. N. Popović, Beograd, BIGZ.
- Heidegger, M. (2015) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeier.
- Heidegger, M., (2005) *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992) *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1990) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1988) *Bitak i vrijeme*, prev. H. Šarinić, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1994) *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Huserl, E. (1975) *Ideja fenomenologije*, prev. S. Novakov, V. Đaković, Beograd, BIGZ.
- Platon (2020) *Odbrana Sokratova*, Prev. M. Đurić, Beograd: Dereta.
- Volpi, F. (1989) „Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 96, 225–240.
- Volpi, F. (2007a) „Der Status Existenzialen Analytik“, Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 29–50.
- Volpi, F. (2007b) „Heidegger und der Neoaristotelismus“, *Heidegger Jahrbuch*, Bd. 3, Freiburg/München: Alber, 221–236.

Nebojša Grubor*

HEIDEGGER'S ETHICS

Abstract: Martin Heidegger did not write ethics, but basic ethical thought permeates the systematic draft and the main idea of his philosophy from *Being and Time*. Heidegger believes that the traditional division of philosophy into logic, physics and ethics is appropriate to the very thing of thought. The task of contemporary philosophy is to explain the principle of the traditional division of philosophy. Heidegger's early philosophy designates a systematic metontological place for the question of ethics. Interpretations of Heidegger's philosophy by Günter Figal and Franco Volpi show that the ethical thought figure – that human life should be taken from itself and subordinated to the demand for self-care – is at the core of Heidegger's systematics of *Being and Time*.

Key words: Heidegger, philosophy, ethics, Volpi, Figal.

* Full Professor, University of Belgrade Faculty of Philosophy, ngrubor@f.bg.ac.rs

Миланко Говедарица*

ПЕСИМИЗАМ И ОПТИМИЗАМ У КРИЗНИМ СТАЊИМА

Апстракт: Разматра се субјективна димензија кризе, односно утицај песимистичког и оптимистичког става на исход кризе. Излаже се теза да субјективност није оправдано редуковати на произвољност, јер је субјект корелативан са објективним чињеницама, са другим субјектима и са над-субјективношћу (апсолутном реалношћу). Показује се да евалуација чињеничких истина има средишњи значај у субјектовом односу према властитом кризном стању. Аутор објашњава да делузивна евалуациона веровања имају крупније последице од делузивних чињеничких веровања, те да се рационалност субјективне евалуације не може поистоветити са поштовањем важећих друштвених норми. Доказује се да је песимистички модел евалуације иррационалан, за разлику од оптимистичког који је субјективно и надсубјективно рационалан. Надсубјективна аксиолошка рационалност оптимизма разоткрива се кроз његов потенцијал да човеку обезбеди хармонично задовољавање среће и достојности да се буде срећан, због чега аутор указује да је оптимизам од кључног значаја за квалитетно превазилажење кризе.

Кључне речи: криза, субјективност, евалуација, чињенице, вера.

Субјективна димензија кризе

Није лако прецизно дефинисати појам кризе, зато што он реферира на веома комплексан и вишезначан феномен. Ипак, и без пружања прецизне прелиминарне дефиниције, узимање у обзир етимологије и уобичајених начина употребе нашег кључног термина обезбедиће нам успешно споразумевање о тематизованим карактеристикама кризних стања људске егзистенције. Етимолошки

* Ванредни професор на Одељењу за филозофију Филозофског факултета у Београду. Дипломирао је, магистрирао и докторирао филозофију на матичном факултету у Београду. Области његовог ужег интересовања су Историја савремене континенталне филозофије и Филозофија психоанализе. Електронска адреса: m.govedarica@f.bg.ac.rs

посматрано, грчка реч *κρίσις* изведена је из глагола *κρίνω*, који значи: одвојити, одлучити и судити. Отуда, и у њеним данашњим различитим употребама, реч „криза” указује на својеврсну разделницу и преломну етапу у неком процесу, на ону фазу у неком дешавању у којој ће се дефинитивно раскрстити са тиме да ли ће догађаји кренути у правцу погоршања или побољшања. Из егзистенцијалног угла, из перспективе првог лица, свака кризна ситуација доживљава се као непријатно стање, као искуство интимне несигурности и неизвесног ишчекивања, али утешно је сазнање да ниједна оштра криза не може бити перманентна, јер је нужно у питању привремено и неодрживо дешавање.

Иако ће у фокусу нашег разматрања бити испитивање субјективног односа према кризним стањима, на самом почетку треба рећи да свака криза нужно имплицира и одређену објективну констелацију ствари и дешавања, тј. ток догађаја у спољашњем свету, такав ток који је подложен опсервацији чињеница из перспективе трећег лица, односно процедурама научног утврђивања истине. Према речима Фон Вајцекера, „појам кризе потиче из медицине. Он тамо означава фазу у којој лекар може да дијагностицира одлуку о животу и смрти болесника. 'Криза' је утолико појам лекара, а не самоописа болесника, који можда лежи без свести” (Фон Вајцекер, 1987, стр. 187)¹. Ово значи да се у кризи може бити и онда када не постоји никакав субјективни однос према њој, а то повлачи за собом да је људском бићу неретко својствено и поседовање неадекватне самосвести о степену објективне критичности ситуације у којој се налази. У сваком случају, интензитет кризе тиче се како објективних чињеница људске угрожености и истинитости нашег сазнања о њима, тако и наших субјективних ставова и вредносних судова о датом фактичком стању. Сагласно томе, у анализама које следе усредсредићемо се на разјашњење опречних начина субјективне евалуације чињеничких истина о датим кризним стањима.

1 У питању је накнадно објашњење које је Фон Вајцекер приложио после разговора у оквиру интердисциплинарног колоквијума о кризи, одржаног 1985. у Кастелгандолфу, у организацији Научног савета бечког Института за науку о човеку. Зборник радова са овог инспиративног скупа приредио је Кшиштоф Михалски. Ни после више од 35 година, тада изложене анализе угледних теоретичара нису ништа изгубиле на својој актуелности. Стога ћемо се у свом предстојећем разматрању у више наврата освртати на њих. Иначе, у доба садашње пандемије посебно интригантно делују тада исказане речи Колаковског: „до смрти најчешће долази због последица самоодбрамбених напора организма помоћу којих се он супротставља болести. Антитела могу и да убију.” (Колаковски, 1987, стр. 75).

Напоменули смо да расплет кризе може довести и до повољног исхода, до побољшања ситуације, али при томе треба имати у виду то да се ово побољшање најчешће састоји у враћању на претходно стање, у избегавању претеће катастрофе и у нормализацији живота, а не у некаквим револуционарним променама које би довеле до квалитативно вишег нивоа људске егзистенције, што се догађа веома ретко. Пошто је криза непријатно стање, када она наступи, људско биће по правилу није толико испуњено тежњом да усаврши властити живот у односу на преткритични период, колико је окупирано бригом да што пре изађе из ње и да се врати својим старим навикама. У том смислу, човек о кризи генерално више размишља на дефанзиван начин, у контексту одбране од катастрофе, него у перспективи освајања још недоживљене среће и задобијања неких нових и виших моралних својстава, па француски математичар, један од учесника поменутог колоквијума у Кастелгандолфу, с правом истиче: „криза је за јединку психичка 'катастрофа' која често омогућује да се избегне физичка или физиолошка катастрофа коју најављује” (Том, 1987, стр. 32). Другим речима, субјективна димензија кризе, начин на који се личност односи према опасностима којима је изложена, може бити један од кључних фактора за успешно излажење на крај са објективним параметрима датих кризних стања. Међутим, иако добитничко-победничка формула у субјективном управљању кризним ситуацијама има превасходно прагматично а не револуционарно значење, иако се она првенствено огледа у моћи да се стабилизује постојеће фактичко стање, а не у пукој храбрости да се промовишу неке нове и боље вредности, ипак и одржива прагматична успешност у владању кризама у спољашњем свету и у социјалном простору намеће захтев за чистотом властите савести, за унутрашњом достојношћу да се буде сматран не само власником победничке моћи, него и морално бољим од својих ривала (Фон Вајцзекер, 1987, стр. 11–17). Ово је још један додатни разлог за испитивање субјективних аспеката кризних стања.

Адекватна оријентација у односу на чињенице темпоралности и друштвене реалности јесте један од битних елемената доброг субјективног управљања кризама. Како објашњава пољски теоретичар Помјан, модерном човеку својствена је окренутост ка будућности, али, аналогно лошим странама неумереног величања прошлости (пасеизма), подложност екстремном футуризму и олако раскидање са прошлошћу имају аутодеструктивне последице управо зато што се на тај начин игноришу социјалне чињенице, чињенице које се тичу снаге заједничких људских навика. Према његовим речима:

„Они који су, у наступу суманутости, изјављивали да су чињенице глупе и озбиљно предлагали да се њихове жеље сматрају стварношћу, били су кратка века, а њихов утицај се, након извесног пропламсаја младеначког заноса, сводио на шачицу занесењака заточених у својој аутистичкој усамљености” (Помјан, 1987, стр. 128).

По овом схватању, само начин размишљања који уважава објективне чињенице и интерсубјективну реалност, који није једнострано вођен аутистичном фантазијом и монолошким идеалима, може бити плодотворан у суочавању са кризним друштвеним ситуацијама.

Посреди је то да се субјективна димензија друштвене кризе тиче мисаоног сензибилитета њених учесника, као и квалитета комуникације између њих. Субјективност је неодвојива од интерсубјективности, субјективна криза од кризе у односима са блиским особама, па је оправдано тврдити да битан елемент човекове егзистенцијалне угрожености јесте криза дијалогског мишљења. Како указује аутор чланка о овом аспекту кризног искуства, „мишљење садржи у себи две димензије – оно је увек мишљење о нечему (интенционална димензија) и мишљење са неким (дијалогска димензија)” (Тишнер, 1987, стр. 103). При томе, дијалогска димензија има примат у односу на интенционални аспект, па у ситуацијама када је она угрожена нужно долази и до одређених деформација или диспропорција у усмеравању пажње на објекте у физичком простору. Наиме, примарна интерперсонална компонента мисаоних процеса у кризним ситуацијама треба да садржи базично поверење у стварне или замишљене саговорнике, у мисаоне партнере у процесу трагања за решењима егзистенцијалних проблема са којима се суочавамо, поверење у њихову истинољубивост, добронамерност и правдољубивост, а ако се такво поверење изгуби, онда је неминовна дубока несигурност која умањује и нашу способност за реалистично сагледавање фактичког стања ствари у спољашњем свету. У овом контексту, поменути филозоф потенцира дубинску прожетост ваљаног мишљења религиозним искуством (Тишнер, 1987, стр. 109–10).

Поменути епистемички, морални и религиозни аспекти кризних стања наводе на закључак да субјективност није оправдано сводити на произвољност и идиосинкратичност, на ничим ограничено поступање према сопственом индивидуалном укусу, зато што се субјективна реалност увек налази у корелацији са објективним чињеницама и са другим субјектима, али и са нечим што можемо назвати божанском и духовном надсубјективношћу, сматрајући да је постојање такве надсубјективности реалност која не подлеже никаквој утемељеној релативизацији, па ни оној социјално-историјског типа. За разлику

од конотације психоаналитичког концепта суперега, која подразумева друштвено-историјску условљеност савести, мислимо да има разлога за заступање става да духовност и сакралне вредности није оправдано редуковати на социјалне конструкте, те да то што људи имају различите представе о Богу (као уосталом и о Сунцу) није никакав ваљан доказ да Бог и божански нормативни поредак не постоје независно од људске заједнице (Шелер, 2011). По нашем разумевању, прави проблем састоји се у погрешивости људских сазнања о духовности и о апсолутним вредностима, односно у неизвесности у погледу препознавања њихових конкретизација, као и у погледу интерсубјективног усаглашавања о њима, али из тога не следи да таква надсубјективна реалност не постоји. Штавише, она посебно долази до изражаја у субјективним преиспитивањима током кризних стања, због чега је веома значајна за наше разматрање.

Имајући у виду претходно изложено, у наставку ћемо се питањима субјективне евалуације кризних стања бавити не само из угла њене утемељености у објективним чињеницама и у социјално-психолошким оквирима, него и у контексту њене универзалне или апсолутне аксиолошке смислености.

Евалуација чињеничких истина

За наше разматрање нису од кључног значаја лажна веровања о објективним чињеницама и њихов тривијално очигледан штетан утицај на субјективну оријентацију у кризним стањима, него испитивање карактеристичних начина евалуације чињеничких истина, тј. објективно истинитих веровања у таквим ситуацијама. Посреди је то да познавање чињеница не мора да повлачи за собом и њихово адекватно уважавање, зато што се сазнато фактичко стање може интерпретативно потцењивати или прецењивати. Објективне чињенице се могу истовремено знати и вредносно игнорисати, кроз порицање њиховог животног значаја, исто као што се факти могу и фетишистички третирали, у виду њиховог психичког и процењивачког предимензионарања. Сагласно овоме, у свакодневној и поготово у кризној евалуацији научних констатација: „Исти исказ може бити истинит или лажан, у зависности од тога да ли се он мери према [спољашњем – прим. М. Г.] реалитету или према психодинамичком контексту”, јер се у психичкој динамици личности често дешава да „објективно истинито ступа у службу субјективно неистинитог” (Адорно, 1988, стр. 251). Пошто се субјективна реалност у кризним стањима одли-

кује психичким кризама, разматрању кризне евалуације чињеничких истина приступићемо из угла неких релевантних психопатолошких сазнања.

Цитиране Помјанове речи указују на то да се суманутост одликује тиме што се субјективним жељама (или страховима) придаје већи значај него објективним чињеницама. Наравно, о правој и клиничкој суманутости можемо говорити само у случајевима хроничних менталних болести, као што су параноидна психоза или манијачно-депресивна психоза, али и разне кризне ситуације доносе са собом психотичне епизоде, својеврсне мини-психозе, у којима је присутна привремена суманутост, не толико у погледу сазнања чињеница, колико у виду евалуације њиховог егзистенцијалног значаја. Према мишљењу славног егзистенцијалног филозофа и психијатра:

„Појам болести на психичком подручју посебно се одликује тиме што став болесников према болести, његово осећање болести, његова свест о болести или потпуно одсуство и једног и другог, нису неко додатно сазнање које се лако коригује као код чисто соматских обољења, већ је увек сопствени моменат саме болести” (Јасперс, 1978, стр. 738).

У складу с начином размишљања који је својствен егзистенцијалној филозофији, у питању је то да за менталну болест и менталну кризу, као и за њихово превазилажење, кључни значај има властити став особе која пати, њен однос према ситуацији у којој се налази, а окосницу тог става чини начин евалуације чињеница које се тичу релевантног патолошког стања. Другим речима, оно што некога чини душевно болесним није толико количина душевног бола у комбинацији са оштећеним интелектуалним функционисањем, колико је то образац вредновања сопствене животне ситуације, независно од претходећег интензитета патње и пратећег квалитета интелектуалних операција. Посредством неадекватне евалуације чињеница властитог живота, незнатан животни проблем и минорна количина душевне патње могу да буду трансформисани у праву психичку катастрофу, без обзира на то да ли ће базичне интелектуалне функције у таквој трансформацији бити погоршане или очуване у солидном стању. Сагласно овоме, реномирани британски психијатар и филозоф указује да присуство сумануте идеје (делузије) представља главну карактеристику психотичности, објашњавајући да се у основи те особине не налази интелектуална дисфункционалност, тј. губитак разума или способности за тестирање спољашње реалности, како су многи склонни да схватају суштину психозе, него интрапсихички неуспех у формирању ваљаних разлога за властите поступке (Fulford, 1994). Пошто се срж психотичности не тиче оштећеног интелектуалног функцио-

нисања, за њено веродостојно констатовање није довољна вредносно неутрална опсервација и дескрипција пацијентових когнитивних операција из перспективе трећег лица, већ је неопходно узимање у обзир иманентне скале вредности датог психотичног субјекта, јер управо од односа евалуације према таквој скали зависи неутемељеност разлога за властите поступке и последично субјективно незадовољство оним што је учињено. Притом:

„Делузије често и неспорно могу уопште да не буду веровања о чињеничким стварима, било истинита или лажна, него вредносни судови. Ово не важи само у смислу да су многе делузије снажно прожете вредностима. Више се ради о томе да стварни садржај делузивног веровања може бити вредносни суд” (Fulford, 1994, стр. 212).

Овај британски аутор указује да су за симптоматологију психотичних стања од великог значаја и фактичке делузије, у смислу недостатка пацијентовог увида у релевантно чињеничко стање, али је његова главна интенција то да нагласи како је клиничка психопатологија делузија важна „баријера против редукације вредности на чињенице и, стога, евалуационих на фактичке делузије” (Fulford, 1994, стр. 223). Ако би вредносни судови појединца били потпуно условљени важећим естетским, моралним, религијским и осталим процењивачким стандардима у заједници којој он припада, онда би становиште социјалног вредносног дескриптивизма било сасвим оправдано, тј. сва евалуациона питања са којима се суочавају личности могла би да се редукују на испитивање релевантних друштвено нормираних институционалних чињеница. Међутим, како смо то показали у једној ранијој студији (Говедарица, 2006), евалуациону рационалност и ирационалност у индивидуално-психолошком контексту није оправдано поистоветити са социјално прихваћеним критеријумима рационалног и ирационалног, зато што у првом случају приписивање ирационалности не индицира нечији неуспех „да верује, осећа или чини оно што ми сматрамо разумним, већ пре неуспех у кохеренцији или конзистенцији у обрасцу веровања, ставова, емоција, намера и поступака унутар једне исте особе” (Davidson, 1988, стр. 290). Другим речима, психолошко мерило неадекватне или ирационалне евалуације у кризним стањима не састоји се у нескладу са важећим друштвеним стандардима исправног вредновања, него у субјектовом нескладу са самим собом, у погледу његовог повезивања властитих чињеничких сазнања, емоционалних реакција на њих, властитих вредносних судова, формираних намера и предузетих радњи. У том смислу, неко се може потпуно повинovati друштвеним мерилима рационалног процењивања и поступања, па ипак имати црту пси-

холошки ирационалне евалуације и обрнуто, понекад се може бити сасвим рационалан у сопственој евалуацији своје животне ситуације, упркос кршењу важећих друштвених норми разумног и исправног.

Да ли овакво тумачење противречи раније изложеној критици аутистичног начина размишљања у кризним стањима? Сматрамо да то није случај, што ћемо покушати да разјаснимо кроз прављење разлике између интерсубјективности на макро нивоу и интерсубјективности на микро плану. Као што знамо из богате историје тоталитарних система свих врста, колективистичка интерсубјективна мерила рационалности и исправности могу бити суштински неутемељена и деонтолошко-етички ирационална, па у таквим околностима нешто што може изгледати као аутистична евалуација или игнорисање друштвене реалности, заправо представља начин да се избегне патологија болесног друштва и да се кроз неопортунистичко лично држање афирмишу праве или здраве дијалошке вредности, односно квалитетна интерсубјективност у микро оквирима. Реч је о томе да су адекватна субјективна евалуација и интраперсонално усклађивање са самим собом неодвојиви од скале вредности која се успоставља у интерперсоналној комуникацији са најблискојом особом (или блиским особама), зато што такви односи имају формативни значај за сваку зrelu субјективност, за разлику од анонимних и нивелирајућих друштвених стандарда који су често страни аутентичној личности. Поред тога, управо кроз лице конкретне друге личности долазимо у прилику да колико-толико упознамо и надсубјективне апсолутне вредности, те да у поступку евалуирања будемо утемељени не само у унутрашњој структури властите субјективности, него и у божанском поретку иманентне достојности изабраних циљева унутар наших извршених вредносних преференција.²

Из претходног разматрања следи да је у кризним ситуацијама, поготово у онима које немају глобална обележја и не угрожавају људски род у целини, начелно важније то да лична евалуација буде адекватна субјективној реалности и божанском поретку вредности, од тога да субјектово процењивање кореспондира са важећим друштвеним стандардима. Хипердисциплиновано поштовање друштвених норми у доба кризе често доводи до (ауто)деструктивних друштвених последица, а још чешће додатно подстиче настајање озбиљних психопатолошких стања, уколико је ова врста послушности у нескладу

2 Детаљнију анализу односа између субјективне евалуације и надсубјективног поретка вредности, из угла Шелерове и Берђајевљеве персоналистичке филозофије, изложили смо у најновијој књизи (Говедарица, 2020), па је овде нећемо понављати. У оквиру те анализе, објаснили смо и божански аксиолошки смицао сусрета двеју људских личности „лицем у лице”.

са унутрашњом структуром личности. Као што је и Фулфорд показао, перспектива првог лица није тек један егзотичан и у односу на научну тачку гледишта инфериоран приступ, већ и начин да се научно истраживање чињеница о кризним стањима укључи у шири, холистички модел разумевања егзистенцијалне угрожености, који поред објективне реалности узима у обзир и субјектове вредносне ставове, те његова филозофска и религиозна убеђења. Посреди је то да простор субјективне егзистенције није тек домен произвољности, него и простор откривања надсубјективне трансценденције и апсолутних (сакралних или божанских) вредности. Наравно, човек не може бити у потпуној извесности онда када врши емпиријску идентификацију онога што сматра божанским, а још мање може правити ваљане предикције путева Божје воље, али се он у свом личном искуству ретроспективно и те како може уверити у то да ли је поступао у складу или у нескладу са божанским поретком вредности. Ово значи да се не може имати прецизан критеријум адекватности субјективне евалуације у односу на апсолутну вредносну лествицу, али да се та врста адекватације може у крајњој линији погодити путем покушаја и погрешака, а то имплицира да се о највишем облику аксиолошке (не)утемељености упознајемо и осведочавамо кроз страдалничке или благотворне последице властитих преференција и чинова.

Да закључимо овај сегмент рада. Кризна евалуација чињеничких истина може имати обележја њиховог потцењивања, прецењивања или адекватног уважавања. Делузивна веровања могу се тичати не само потцењивања епистемичких садржаја, већ и вредносног прецењивања неких појединачних објективних чињеница. Сагласно томе, неадекватност евалуације у кризним ситуацијама може се састојати и у претераним очекивањима од науке, у фетишистичком прецењивању егзистенцијалног значаја научног сазнања. С друге стране, адекватна кризна евалуација огледа се у складном повезивању научних истина са субјективним и надсубјективним вредностима и вредносним преференцијама.

Песимизам и оптимизам

Од начина субјектове евалуације чињеница које се тичу датог кризног стања у великој мери зависи његова успешност или неуспешност у превазилажењу кризе. Претходно смо напоменули да је уобичајено да се о кризи размишља на дефанзиван начин, да се тражи што бржи излазак из ње и враћање ранијим животним навикама,

а да би се то постигло неопходно је трезвено сагледавање неповољне актуелне ситуације. Игнорисање објективне угрожености није добар начин да се она превазиђе, па је у том смислу реалистично суочавање са кризом свакако ближе песимистичкој опрезности него оптимистичкој лакомислености. Међутим, из тога не следи да је генерални став песимизма добитна стратегија за свеукупно излагање на крај са кризним ситуацијама, а закључне аргументе у прилог оптимизму изложићемо у овом завршном делу разматрања.

Амерички филозоф Гарет објаснио је везу између песимизма, очајања и депресије с једне стране, и узајамну повезаност оптимизма, вере и естетско-етичког благостања с друге стране (Garrett, 1994). Иако овакав начин размишљања може деловати као црно-бела симплификација, наравно да није у питању грубо раздвајање песимизма и оптимизма, већ се ради о експлицирању штетних импликација и ирационалног карактера радикалног песимистичког погледа на свет и на људски живот. Насупрот таквом песимизму, рационална поента оптимизма није у игнорисању људске моралне несавршености, патње и очајних животних ситуација, него у уверењу о могућности проналажења благотворних начина за њихово отклањање или за спасење од њих, што представља главну преокупацију свих великих светских религија, као и других форми цивилизацијских и културних настојања. За наше разматрање посебно је занимљиво то што овај филозоф констатује, позивајући се на резултате рецентних експерименталних истраживања и на релевантна клиничка сазнања из психијатријске праксе, да депресивне и песимистички настројене особе, у поређењу са онима које то нису, често много јасније и прецизније увиђају објективне чињенице и бројне појединачне детаље датог фактичког стања. Упоредо са тиме, он доказује да депресивци нису реалистичнији и рационалнији од недепресиваца, јер први мање греше у ситним стварима, док се други боље сналазе у крупним и важнијим питањима.

У складу са Гаретовим схватањем, можемо рећи да успешно излагање на крај са очајањем и депресијом, посебно у кризним стањима, захтева нешто више од искључивог ослањања на епистемичку праксу, тј. захтева да се дати епистемички параметри повежу са личним вредносним преференцијама, односно са субјективним изборима који не проистичу из знања већ из вере. При томе, „ако се обраћамо изванепистемичким мерилима, ми и даље међу решењима проблема очајања можемо да разликујемо она која су рационална од оних која то нису” (Garrett, 1994, стр. 84). По нашем тумачењу, посреди је то да оно што је рационално у ужем епистемичком контексту не мора бити разумно

и у ширем егзистенцијалном смислу, као и обрнуто, те да је у сваком случају засновано (и потребно) правити разлику између рационалног и ирационалног. У том смислу, оправдано је тврдити да психички деструктивно ослањање на епистемички поуздане информације има конотацију ирационалне рационалности, као и да егзистенцијално просперитетно руковођење вером у нешто о чему немамо прецизна сазнања, или их у начелу не можемо ни имати, представља рационалну ирационалност. Сагласно овоме, упркос неким селективно-контекстуалним епистемичким квалитетима и компаративним предностима когнитивног функционисања депресивно-песимистичких особа, амерички аутор заступа тезу да је песимизам ирационалан, објашњавајући то својство тиме што „постоји добра евиденција да је песимизам самопотврђујући, да тежи произвођењу баш оне несрећности и неморалности коју и предвиђа” (Garrett, 1994, стр. 85).

Поред психолошко-хедонистичке аргументације у прилог оптимизму, која би се могла карикирати као недовољно озбиљно позивање на моћ (ауто)сугестије и плацебо учинак ширења позитивне енергије или самоиспуњавајућих мисли о властитим пријатним доживљајима, важно је нагласити аксиолошко-етички аргумент за оптимистичко гледање на кризне ситуације. Како указује Гарет, људима је стало не само до тога да имају живот испуњен задовољством, него и до тога да начин на који живе изазива одобравање и похвале других. Штавише, није реч тек о потреби за друштвеним признањима и похвалама, већ се ради о питању савести, тј. о трагању за унутрашњом достојношћу за добијање високих вредносних оцена и за узимање њима примерених позиција у спољашњем свету. У односу на реализацију таквих човекових вредносних потреба, оптимистичко веровање у достижност (више и космичке) правде, добра и врлине, јесте рационалнији став од њему супротног становишта. Разлика између психолошког и аксиолошког аргумента огледа се у томе што се овај други не може редуковати на потенцирање позитивних ефеката оптимистичке аутосугестивности у домену приватног искуства, пошто се аксиолошки контекст тиче дешавања изван приватне сфере, и то не само у јавном простору политичког устројства матичног друштва, него и у корелатима универзалних историјских домета и космичког поретка вредности. Наиме, када говоримо о релацији оптимизма према достојности, не ради се о вери као једној душевној моћи чија се улога састоји и исцрпљује у обезбеђивању доброг психичког стања, већ је посредни вера као конститутивни принцип за усклађивање субјективне среће са оним што је исправно у надсубјективном, универзалном и апсолутном смислу.

Дакле, аксиолошка срж оптимизма тиче се транзитивне и интерактивне вере, као става натпсихичке емпатичне наклоњености ка другим бићима и активног ишчекивања добра у свету, а преко такве универзалне и безусловне благонаклоности једино се и може доћи до хармонизације и моралног побољшања у светским дешавањима. Космичка интерактивност овакве вере не састоји се само у размени поверења са другим људима, јер она поврх тога укључује афирмативан или предусретљив став према трансценденцији и отвореност за корекције у властитом мисаоном дијалогу са њом, тј. истрајавање наде у добронамерност творца света и у дубљу разложност његовог начина врховног управљања светским дешавањима. Иако не можемо имати потпуно и сасвим поуздано знање о трансцендентном апсолутном гаранту праведног усклађивања људске среће и достојности да се буде срећан, ипак је аксиолошки рационално веровати у такву гаранцију. С друге стране, без интерактивне вере у постојање трансцендентног и апсолутног гаранта победе правих вредности, оптимизам заиста не може бити ништа више од јефтиног и лакоисленог принципа у нечијем приватном животу.

Да резимирамо целокупно разматрање. Од великог је значаја то да се приликом размишљања о кризама глобалних размера, као што је актуелна пандемија корона вируса, не испусти из вида субјективна димензија човековог кризног искуства, зато што се у њој налазе и такви надсубјективни садржаји до којих се не може допрети егзактним процедурама објективно настројених научних истраживања, а који имају важну улогу у квалитетном превазилажењу кризних ситуација. У питању су вредносни ставови чији смисао и крајњу сврху није могуће ваљано сагледати епистемичким средствима емпиријских друштвених истраживања, зато што се они не могу редуковати на институционализоване друштвене чињенице, јер им се у основи налазе филозофска убеђења и верујући однос према трансценденцији. Етичка евалуација, која је садржана у таквим вредносним ставовима, има не само егзистенцијални него и космички примат, како у односу на конкретна научна достигнућа у откривању истине, тако и у односу на општа мерила епистемичке рационалности.

Песимизам и оптимизам представљају два карактеристична начина евалуације фактичког стања и чињеничких истина, у уобичајеном или нормалном свакодневном животу, као и у кризним стањима. Уколико и постоје основе за сумњичавост у погледу њихове филозофске релевантности у контексту онога што се сматра нормалним животним током, када је у питању суочавање са кризним ситуацијама несумњива је њихова етичка и аксиолошка важност и

далекосежност. Наше разматрање резултирало је увидима о томе да је песимизам аксиолошки ирационалан, чак и када је епистемички заснован, а да је оптимизам аксиолошки рационалан, иако му се у основи не налази знање него вера. Дакле, оптимистички став јесте важан и рационално заснован фактор за субјективно и објективно пребољевање кризног стања, као и за очување или задобијање над-субјективне моралне достојности.

Списак коришћене литературе

- Адорно, Т. В. (1988). Прилог односу социологије и психологије. *Филозофско чињање Фројда* (ур. Савић, О.), 234–268. ИИЦССОС, Београд.
- Davidson, D. (1988). Paradoxes of irrationality. *Philosophical essays on Freud* (ed. Wollheim, R., & Hopkins, J.), 289–305. Cambridge University Press.
- Фон Вајцекер, К. Ф. (1987). О кризи. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 9–26. Књижевна заједница Новог Сада.
- Фон Вајцекер, К. Ф. (1987). У осврту на разговор. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 187–190. Књижевна заједница Новог Сада.
- Fulford, K. W. M. (1994). Value, Illness, and Failure of Action: Framework for a Philosophical Psychopathology of Delusions. *Philosophical Psychopathology* (ed. Graham, G., & Stephens, G. L.), 205–233. The MIT Press.
- Garrett, R. (1994). The Problem of Despair. *Philosophical Psychopathology* (ed. Graham, G., & Stephens, G. L.), 73–89. The MIT Press.
- Говедарица, М. (2006). *Филозофска анализа ирационалности: измењена стања свести и слабости воље*. Мали Немо, Панчево.
- Говедарица, М. (2020). *Смисао ероса и љубави*. Вулкан, Београд.
- Јасперс, К. (1978). *Ојшња психолоија*. Просвета, Београд.
- Колаковски, Л. (1987). Модерно на бесконачној проби. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 66–78. Књижевна заједница Новог Сада.
- Помјан, К. (1987). Криза будућности. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 112–130. Књижевна заједница Новог Сада.
- Тишнер, Ј. (1987). Криза мишљења. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 101–111. Књижевна заједница Новог Сада.
- Том, Р. (1987). Криза и катастрофа. *О кризи* (ур. Михалски, К.), 27–32. Књижевна заједница Новог Сада.
- Шелер, М. (2011). *Есеји из феноменолошке антропологије*. Федон, Београд.

Milanko Govedarica*

PESSIMISM AND OPTIMISM IN CRISIS

Abstract: The subjective dimension of the crisis is considered, i.e. the influence of pessimistic and optimistic attitude on the outcome of the crisis. The thesis is that it is not justified to reduce subjectivity to arbitrariness, because the subject is correlated with objective facts, with other subjects and supersubjectivity (absolute reality). It turns out that the evaluation of factual truths is of central importance in the subject's relationship to his own crisis situation. The author explains that delusional evaluation beliefs have larger consequences than delusional factual beliefs, and that the rationality of subjective evaluation cannot be equated with the respect of valid social norms. The pessimistic model of evaluation is proved to be irrational, as opposed to the optimistic one, which is subjectively and supersubjectively rational. The supersubjective axiological rationality of optimism is revealed through its potential to provide a person with harmonious attainment of happiness and dignity to be happy, which is why the author points out that optimism is of key importance for overcoming the crisis.

Keywords: crisis, subjectivity, evaluation, facts, faith.

* Associate Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy in Belgrade. He received his bachelor's, master's and doctoral degrees in philosophy from his home faculty in Belgrade. Areas of his narrower interests are History of Contemporary Continental Philosophy and Philosophy of Psychoanalysis. E-mail: m.govedarica@f.bg.ac.rs

Мирослава Трајковски*

ЧОВЕК КОЈИ ЈЕ ДЕФИНИСАО ИСТИНУ И ЛАВОВСКА КРИЗА**

Апстракт. У периоду после Првог светског рата, када различите национално-идеолошке „истине” које су до њега довеле нису биле добро разрешене, што доводи до Другог светског рата, дешава се једна од највећих светских криза. У тим бурним временима један филозоф се одриче свог националног идентитета (мења веру и име), желећи не да се спаси од једног злог света који се развија, већ да се прикључи стварању једног сасвим новог света – света савремене логике. Реч је о Алфреду Тарском којег многи препознају као „човека који је дефинисао истину”, везујући га за формулацију дистинкције између објект и метајезика. У тексту полемишем са историчарима филозофије који тврде да је ову дистинкцију први поставио логичар и филозоф Лавовско-варшавске школе Станислав Лешњевски (чији је Тарски био једини докторанд) оптужујући Тарског да се огрешио о професионалне законе не приписујући Лешњевском ауторство ове дистинкције. Показујем да то није тачно и наводим места на којима Тарски јасно наглашава допринос Лешњевског.

Кључне речи: истина, објект и метајезик, криза Лавовско-варшавске школе, Лешњевски, Тарски.

1. Лавовска криза

Лавов је град који је у историји филозофије познат по пољској филозофској школи која на тлу Аустро-Угарске настаје када је 1895. године на Лавовски универзитет дошао професор Казимјеж Твардовски (Kazimierz Twardowski, 1866–1938) који је у Бечу био студент Франца Брентана (Franz Brentano, 1838–1917) преузимајући његов

* Одељење за филозофију, Универзитет у Београду – Филозофски факултет (University of Belgrade, Philosophy Department).

** Чланак је настао у оквиру пројекта „Логичко-епистемолошки основи науке и метафизике” (евиденциони број 179067) Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

став да је „метод филозофије исти као и метод других емпиријских наука, што од филозофа захтева јасне и поткрепљене тезе.” (Woleński, 2019, стр. 18–19).

Твардовски је подстакао развој филозофије на пољском језику, што је у Лавову било могуће јер су аустријске власти подржавале неговање и пољског и украјинског наслеђа. (Woleński, 2019, стр. 19) То није био случај у Варшави, која је била под руском окупацијом. Твардовски је подстицао пољске ауторе да пишу универзитетске уџбенике, а не да их преводе, подржао је оснивање филозофског часописа на пољском *Przegląd Filozoficzny* (Филозофски ирепег) чији је први број изашао 1897. године, 1904. године је основао Пољско филозофско друштво у Лавову, а 1907. године оснива и Лабораторију за експерименталну психологију. (Woleński, 2019, стр. 21) Што се филозофских тема тиче, Твардовски је као студент Франца Брентана „опсесију истином донео из Беча у Лавов” (Mulligan, Kijania-Plasek, & Plasek, 2014, стр. 6) али ће одговор на питање дефинисања истине сачекати пар деценија, да Лавовска школа прерасте у Лавовско-варшавску, када ће лавовски студенти Твардовског, сада професори, на Варшавски универзитет донети лавовску методологију и теме.

Јан Лукасјевич (Jan Łukasiewicz, 1878–1956) је 1902. године докторирао у Лавову, а када су Немци, из стратешких разлога, 1915. подржали да буде отворен Пољски универзитет у Варшави, на њему је један од професора постао и Лукасјевич, „маркирајући тиме тачку у којој је Лавовска школа постала Лавовско-варшавска школа.” (Beaneу, 2014, стр. viii) Станислав Лешњевски (Stanislaw Leśniewski, 1886–1939), који је докторирао у Лавову 1912. године, долази на Варшавски универзитет 1919. године. (Beaneу, 2014, стр. viii) Лешњевски и Лукасјевич су, уз подршку Тадеуша Котарбинског (Tadeusz Kotarbiński, 1886–1981), који је исто докторирао у Лавову 1912. године, на Варшавском универзитету креирали центар за логичка истраживања. (Luschei, 1962, стр. 18)

Ипак, чувену Лавовско-варшавску школу не обележава ова тројка, већ она у којој најзначајније место заузима један њихов варшавски студент. Сва тројица су као наставници Варшавског универзитета, сваки на свој начин, утицали на овог студента који даје одговор на поменуто темељно питање Лавовске школе, а који је и као лично професионално стремљење имао циљ да постане професор на Универзитету у Лавову, у граду којег су у том периоду (између Првог и Другог светског рата) обележиле борбе Пољака и Украјинаца за превласт, при чему су у погрому посебно страдали лавовски Јевреји. У Лавову, као и у целој Пољској расте антисемитизам, тако да се

тридесетих година „у већини институција вишег образовања уводе гето-клубе” (одвојена седишта у учионицама за студенте Јевреје). (Adamczyk-Garbowska & Garbowski, 2003, стр. 46)

У таквој атмосфери бриљантни млади докторанд Лешњевског на Универзитету у Варшави, да би на докторској дипломи имао не своје јеврејско презиме Тајтелбаум под којим је рођен у Варшави 1901. године, мења 1924. године презиме у пољско, а веру у католичку, да му на самом старту не би била укинута свака могућност за позицију на Универзитету у Лавову где је аплицирао 1928. године. Иако је, према суду Твардовског и његовог студента, познатог лавовског професора Казимјежа Ајдукијевича (Kazimierz Ajdukiewicz) он био далеко бољи, са чиме су се слагали и варшавски професори Лукасјевич, Лешњевски и Котарбински, по завршетку процедуре 1930. године посао је добио противкандидат. (Cf. Feferman & Feferman, 2004, стр. 66–68).

Иако су и Лукасјевич и Лешњевски утемељили две нове дисциплине, први тровалентну логику, а други мереологију, ипак се за Алфреда Тајтелбаума, познатијег под новим именом Алфред Тарски, сматра да је „најпознатији пољски логичар и аналитички филозоф”. (Beaneu, 2014, viii). Уз поштовање заслуга Твардовског и Котарбинског, као кључна тројка наводе се Тарски, Лукасјевич и Лешњевски као представници Варшавске школе. (Carnap, 1968, стр. 112). Пресудни утицај на овакав след догађаја имао је контакт који су припадници Бечког круга остварили са пољским логичарима.

У Бечу је двадесетих година 20. века формиран чувени Бечки круг који чине филозофи, логичари, математичари, научници и теоретичари окренути научном приступу истраживању у областима филозофских и друштвених наука.¹ Међутим, пољска школа истих, ако не и рафиниранијих стремљења и постигнућа, у Манифесту Бечког круга из 1929. године у којем се постављају општа начела научне концепције света, уопште се не помиње, иако се помиње утицај и важност Brentana, чак се говори о „Brentановом Бечком кругу”, а посебно се истиче чињеница да Brentано „полази од Лајбницових настојања да реформише логику”. (Neurath, 1981, стр. 302) Један од писаца Манифеста, Ото Нојрат (Otto Neurath), међутим ово брзо исправља у тексту објављеном већ наредне године у часопису *Erkenntnis* у којем наводи имена Лешњевског, Лукасјевича, Котарбинског и Тарског као представнике Варшавског круга на које је посредством Твардовског утицао Brentано. (Neurath, 1930, стр. 312–313)

1 Више о Бечком кругу у: Трајковски, М. „Шлик на оптуженичкој клупи – у лавиринту сукоба око кореспондентне теорије истине”, излази у зборнику са конференције „Филозофија и наука”, САНУ, одржане 2020.

Изгледа да је назив „Лавовско-варшавска школа” први пут употребио лавовски логичар Ајдукијевич на Конгресу научне филозофије у Паризу 1935. године. (Woleński, 2019, стр. 22). Овај конгрес је чувен највише по томе што је те године, на том конгресу, Алфред Тарски, на наговор Рудолфа Карнапа (Rudolf Carnap) једног од најутицајнијих чланова Бечког круга, изнео своју чувену теорију истине.

Закључимо овај одељак горком опаском: Име „Тарски” није омогућило одлучном младом човеку да оствари свој сан да постане професор у Лавову, али јесте Лавовско-варшавској школи да буде историјски оцењивана као једна од најоригиналнијих и најзаслужнијих за темеље логике и аналитички оријентисане филозофије у двадесетом веку.

2. Човек који је дефинисао истину

Опис „човек који је дефинисао истину” односи се на Алфреда Тарског, а о њему на овај начин у књизи *Алфред Тарски – животи и логика* (Alfred Tarski – *Life and Logic*, 2004), говоре Анита и Соломон Феферман (А. В. Feferman, S. Feferman) истичући у уводним речима да је Тарски широко познат под овом дескрипцијом. Како је могуће, питаћемо се одмах, да се тек Тарском, логичару из двадесетог века приписује да је дефинисао овај базични појам о ком филозофи промишљају и расправљају преко две хиљаде година? Да ствари буду још загонетније, чувена је теорема Тарског која тврди „немогућност дефинисања појма истине” (Murawski, 2011, стр. 59). Ова теорема спада у исту групу којој припадају Геделове (Kurt Gödel) теореме непотпуности и Левенхајм–Сколемова (Löwenheim–Skolem) теорема, тј. у теореме лимитације које указују на ограничења аксиоматско-дедуктивног метода (Murawski, 2011, стр. 59). Теорема Тарског тврди:

„За дату теорију T (која задовољава неке природне услове) не постоји формула F у језику ове теорије која би била дефиниција истине, тј. таква да би за сваку реченицу j језика T еквиваленција $j \equiv F(j)$ била теорема теорије T . Стога се у T не може дефинисати појам истине за формуле теорије T . Тачније, не може се у аритметици природних бројева дефинисати појам аритметичке истине – морају се употребити јача средства.” (Murawski, 2011, стр. 59).

Хинтика (Jaakko Hintikka) са оштрином подвлачи природу ове загонетке:

„Многе скорашње расправе о истини и њеној (не)могућности дефинисања могу послужити да илуструју добро познату грешку. То је грешка ауторитета. Ауторитет у питању је Алфред Тарски. Он јесте ис-

тински ауторитет када је реч о дефинисању истине. Али онда, грешка ауторитета не значи ауторитетова грешка, већ погрешну интерпретацију онога што је ауторитет рекао. У случају Тарског погрешно интерпретиран резултат тиче се немогућности дефинисања истине. Оно што је Тарски заправо доказао у вези са могућношћу и немогућношћу дефинисања истине тиче се језика првог реда традиционалних фреге-раселовских логика првог реда. За овакав језик Тарски је показао како дефинисати истину, али не у истом, него у богатијем метајезику. Није потребно рећи како су то сасвим исправни и веома интригантни резултати. Међутим, резултати Тарског не имплицирају, супротно ономе што се обично претпоставља, да истина не може бити дефинисана у језику првог реда за исти тај језик. Оно што можемо урадити јесте да једноставно употребимо неку другу логику. Нити ови докази немогућности имплицирају да истина није подложна дефинисању и на други начин исправно употребљива у нашем обичном језику, који Тарски назива 'колоквијалним језиком' и који је по претпоставци наш радни језик. Тарски је тврдио да није, али овај закључак не следи из његових резултата о немогућности дефинисања. Разлози које је Тарски изнео за своју тврдњу о природном језику укључују нашу неспособност да спецификујемо структуру природног језика довољно јасно да би се примењивали семантички концепти. Ова се немогућност наводно манифестује у семантичким парадоксима попут парадокса лажљивца." (Hintikka, 2014, стр. 131)

Извор забуне можда можемо потражити код великог познаваоца дела Тарског, Рудолфа Карнапа који, реферирајући на текст Тарског „Појам истине у формалним језицима”, каже: „Тарски је, у својој великој расправи о појму истине, развио метод помоћу којег су први пут постале могуће адекватне дефиниције истине и других семантичких појмова.” (Carnap, 1963, стр. 60)

Карнап, сећајући се разговара са Тарским додаје:

„Када ми је Тарски први пут рекао да је конструисао дефиницију истине, претпоставио сам да мисли на синтаксичку дефиницију логичке истине или доказивости. Био сам изненађен када је рекао да мисли на истину у уобичајеном смислу, укључујући контингентну чињеничку истину. Пошто сам мислио само у оквирима синтаксичког метајезика, питао сам се како је могуће поставити истиносне услове за једноставне реченице попут 'Овај сто је црн'. Тарски је одговорио: „То је просто; реченица 'овај сто је црн' је истинита ако и само ако је овај сто црн”. (Carnap, 1963, стр. 60)

Карнап објашњава како је за општи метод за постављање правила која одређују истиносне услове било које реченице који је Тарски развио потребан семантички метајезик који превазилази синтаксички метајезик, то јест, он садржи и реченице објект језика или њихо-

ве преводе, што значи, наглашава Карнап, да може да садржи и дескриптивне константе попут речи „црн”. (Cf. Carnap, 1963, стр. 60)

Карнапа је заинтересовао овај метајезик тако да је у пролеће 1935. године наговарао Тарског да „свој текст о семантици и о својој дефиницији истине изнесе на Интернационалном конгресу научне филозофије у Паризу” у септембру исте године. (Carnap, 1963, стр. 61)

У сврху појашњења Карнапове заинтересованости за семантику Тарског треба нагласити да између њихових схватања семантике постоје битне разлике. Рецимо, Тарски је формулисао семантику за већ интерпретиране системе, тако да његово „схватање семантике као дела метатеорије неког већ интерпретираног калкила оправдава његово тврђење да је његова семантика ’филозофски неутрална’, тј. да не уводи никаква нова значења, ни нове егзистенцијалне или филозофске претпоставке, које претходно не би биле садржане у језику чији је она метајезик.” (Књазева, 1964, стр. 90). Са друге стране, Карнап је „под семантиком једног језика подразумевао управо интерпретацију претходно неинтерпретираног калкила” (Књазева, 1964, стр. 90). Тарски је прихватио Карнапову сугестију да представи своје виђење семантике и проблема дефинисања истине и на конгресу у Паризу је одржао предавање под називом „Успостављање научне семантике” („Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik“, 1935). Конгрес о којем је реч јесте носио назив Интернационални конгрес научне филозофије, али је то заправо био први Интернационални конгрес уједињене науке – насловљен „philosophie scientifique” да би био прилагођен француској публици. (Stadler, 2001, стр. 171) Конгреси који су следили наредних година организовани су под називом „Интернационални конгрес уједињене науке” уз нумерацију која подразумева да је париски био први. (Cf. Stadler, 2001, стр. 171–194)

Имајући у виду наведена збуњујућа виђења, питаћемо се у којим је оквирима Тарски „широко познат” као „човек који је дефинисао истину” и са којим оправдањем? Такође и како је „човек који је дефинисао истину” показао „немогућност дефинисања истине”? У одговору на ова питања поћи ћемо од тога ко је био Алфред Тарски.

„Гдегод би био”, описују Алфреда Тарског Анита и Соломон Феферман,

„он никад није остајао анониман. Низак, а ипак некако велики, истицао се. Више је особа о њему мислило као ’краљевском’; други су користили *cliché* ’наполеонски’ да опишу његов став, као и његову висину. На предавања би увек улазио корачајући кроз препуну салу, никада не оклевајући или кривудајући да би се пробио кроз гужву. Испривши се, он би брзим малим корацима ишао право кроз средину, очекујући да се воде раздвоје.” (Feferman & Feferman, 2004, стр. 1).

Алфред Тарски се родио у Варшави 1901. године као Alfred Teitelbaum, односно Тајтелбаум. (Feferman & Feferman, 2004, стр. 5) Презиме је променио 1924. године у пољско презиме Тарски, и веру из јудаизма у којем је рођен, и којем је припадала његова породица, у католичку. (Feferman & Feferman, 2004, стр. 38) Докторску дисертацију на Универзитету у Варшави је радио под менторством Станислава Лешњевског (био је његов једини докторанд на шта се Лешњевски шаљиво и поносно освртао коментаром „Сви моји студенти су генијални”, (Feferman & Feferman, 2004, стр. 40) имплицирајући тиме и суд о изврсности Тарског), а докторску диплому је млади Тајтелбаум добио под новим именом: Тарски.

Интелектуално пријатељство Тарског са Лешњевским, услед, како неки извори говоре, његовог растућег антисемитизма постепено се гаси током тридесетих година. (Feferman & Feferman, 2004, стр. 41) Тако касније Тарски означава Котарбинског као свог учитеља и посвећује му зборник својих текстова преведених на енглески (Tarski, 1956), иако је његова дисертација рађена под менторством Лешњевског. Дисертација Тарског тицала се логичких питања која је поставио Лешњевски, творац мереологије, дисциплине која је пандан теорији скупова. Чињеница да су односи са Лешњевским покварени не може се са сигурношћу и у потпуности приписати овим разлозима јер треба узети у обзир да је Лешњевски преминуо 1939. године и да не знамо какво би било понашање у току рата овог ексцентричног човека којег су описивали као пољског Витгенштајна. (Feferman & Feferman, 2004, стр. 77). Задржимо се стога на стручним разлозима који су удаљавали ова два генија. Аријана Бети (Arianna Betti) истиче њихово неслагање у погледу теорије скупова:

„Опозиција Лешњевског теорији скупова и нетрпељивост према канторовском појму скупа – посебно очигледна у његовој жестокој супротстављености појму празног скупа – добро су познати, као и то да је Лешњевски видео мереологију као једину прихватљиву теорију мноштва. Користити, како то Тарски чини, и теорију скупова и мереологију (плус заправо, топологију), заједно са Раселовом теоријом типова – а одбијање да се као позадинска теорија узима онтологија Лешњевског – удаљава Тарског од ортодоксије Лешњевског.” (Betti, 2014, стр. 247)

Међутим, иако се још као студент Тарски бавио теоријом скупова (1921. је објавио један текст), а убрзо након докторирања, током 1924. године објавио је чак три текста из теорије скупова (један од њих је коауторски рад са лавовским професором Банахом (Stefan Banach) који је изнедрио чувени Банах-Тарски парадокс), ипак је Тарски успешно „комбиновао оквире користећи и појмове теорије скупова и мереологије.” (Betti, 2014, стр. 247)

3. Лешњевски и осуда Тарског

Као логичар Тарски је познат по теорији модела, чак је и аутор назива ове области математике. (Keisler & Chang, 1990, стр. 3). У филозофским круговима пак, Тарски је првенствено познат по својој семантичкој теорији истине за коју је кључна дистинкција између објект и метајезика, па су многи мишљења да је ову дистинкцију експлицирао Тарски. (Murawski, 2011, стр. 43) Мање је познато да постоји тренд међу историчарима филозофије који се баве овим периодом да бране тезу како је дистинкцију између објект и метајезика која је кључна за теорију Тарског поставио Лешњевски. Рецимо, каже се да је дистинкција између објект и метајезика била „главни инструмент за непротивречно бављење семантичким појмовима. Обухватне консеквенце семантичких идеја Лешњевског извео је Тарски у својој семантичкој теорији истине.” (Woleński, 1988, str. 168)

Разлози зашто се Лешњевском приписује ова дистинкција леже, према мишљењу Аријане Бети, у томе што је он био

„потпуно свестан да у својим текстовима разматра граматiku региментираног језика, и управо због ове свесности можемо рећи да овде постоји први нацрт дистинкције између језика и метајезика. О језику у којем су формулисане конвенције, тезе и семантичке анализе Лешњевски говори као о језику који он назива 'научни језик'. Научни језик је замишљен као региментирани природни језик, јер само такав језик може бити адекватан за истраживање научне праксе.” (Betti, 2004, стр. 276)

Као један од кључних момената који су водили Лешњевског дистинкцији између објект и метајезика Јан Воленски (Jan Woleński) наводи његову критику Раселове и Вајтхедове (B. Russell & A. Whitehead) *Principia Mathematica* која је:

„Лешњевског водила многим фундаменталним идејама. Вероватно је најважнија од свих била конзистентна дистинкција између језика и метајезика: реченица „ако p онда q ” припада језику, а реченица „ако је p истинито, онда је q истинито” припада метајезику. Сваки систем мора бити конструисан у објект језику, а коментиран у метајезику. Мешање језика и метајезика резултира у неспоразумима и нејасноћама. Пошто је Лешњевски разјаснио ове ствари себи, стекао је сигурност када је у питању симболички језик, о којем је раније био веома скептичан. (Woleński, 1988, str. 144).

Истиче се и то да је Лешњевски критиковао и еквивокациону употребу термина попут „истинито” и „лажно”. (Luschei, 1962, str. 19)

На крају, најоштрија је Аријана Бети која износи осуду Тарског:

„То што није ову дистинкцију адекватно приписао Лешњевском заиста је пропуст за који га треба кривити и једно је од највећих историјских искривљавања на штету Лешњевског којем је Тарски допринео. Као резултат име Тарског, а не Лешњевског, име је које се уско повезује са датом дистинкцијом.” (Betti, (2004), стр. 275)

4. Одбрана Тарског

Ипак су, показашу у наставку текста, овакве осуде неосноване јер Тарски, када износи разматрања о појму истине јасно, и у складу с етиком академског цитирања, указује на заслуге Лешњевског. Овде ћемо се осврнути на упућивања дата у чувеном тексту „Појам истине у формалним језицима” (1933, 1935/36) и у тексту „Успостављање научне семантике” (1935) презентованом на конференцији у Паризу. Прво треба нешто рећи о тексту „Појам истине у формалним језицима” и о његовој дужини (око 150 страна) која га чини монографијом а не текстом, као и о правом датуму када је његов садржај изашао у јавност. Потом ћемо прећи на референце које даје Тарски на заслуге Лешњевског као и на експликацију својих независних резултата.

Пођимо од догађаја који су претходили објављивању пољске верзије текста „Појам истине у формалним језицима”. Интересантно је рећи да је овај антологијски текст изнет пред Варшавско научно друштво 21. марта 1931. године и да га је том приликом заправо презентовао Јан Лукасјевич, а не сам аутор. (Tarski, 1935/36, стр. 267, п.2) Ради се о бизарној чињеници да је Лукасјевич био члан Друштва. (Marciszewski, 1992, стр. viii) Тек после две године, 1933, рад Тарског је објављен на пољском под називом „Ројсцие prawdy w językach nauk dedukcyjnych“, док је превод на немачки објављен 1936. године под називом „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, у *Studia Philosophica. Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum*; Band: 1, стр. 261–405 (репринти се појављују под годином 1935). На енглеском језику се појавила скраћена верзија 1944. године под називом „The Semantical Concept of Truth and the Foundations of Semantics“, *Philosophy and Phenomenological Research* 4, стр. 341–75. А цео текст је на енглески преведен као „The concept of truth in formalized languages“, и објављен 1956. године у сабраним списима Тарског: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Међутим, прави датум изласка овог текста у јавност није ни 1931. година. У фусноти на крају увода у „Појам истине у формалним језицима” Тарски наводи да је до презентованих резултата већином дошао 1929. године а да их је изнео и у два предавања под насловом „О појму истине код формал-

них дедуктивних система” која је 1930. године одржао на логичкој секцији Филозофског друштва у Варшави и у Пољском филозофском друштву у Лавову. (Tarski, 1935/36, стр. 267, п. 2) Тарски наводи и то да из разлога за које он није одговоран текст излази касније.

Пређимо сада на референце на заслуге Лешњевског. Текст „Појам истине у формалним језицима” почиње тиме што Тарски каже да је готово у потпуности посвећен једном проблему, проблему дефиниције истине (Tarski, 1935/36, стр. 264). У првом одељку текста који је насловљен „Појам истините реченице у свакодневном или колоквијалном језику” Тарски истражује колоквијални језик и закључује да за њега дефиниција истине није могућа. Штавише, Тарски тврди да се у овом језику не може конзистентно користити овај појам (Tarski, 1935/36, стр. 266), при чему под обичним појмом истине Тарски подразумева класично одређење – да истинито кореспондира реалности (Tarski, 1935/36, стр. 265). У фусноти на крају увода у текст Тарски каже како разматрања која износи већином нису резултат његових сопствених студија:

„Изнета су гледишта која је развио С. Лешњевски у својим предавањима на Универзитету у Варшави (почев од године 1919/20. и на даље), у научним дискусијама и приватним разговорима; то се посебно односи на готово све што ћу рећи о изразима под знацима навода и о семантичким антиномијама.” (Tarski, 1935/36, стр. 267, п. 3)

У преосталим деловима текста Тарски се бавио само формалним језицима и условима под којима се у њима може дати дефиниција истине. А у постскрипту текста Тарски наводи следеће резултате који су његови, из чега се јасно види да не приписује себи разликовање објект и метајезика:

(1) генерализована формулација проблема дефинисања истине; (2) позитивно решење проблема у случају када је метајезик довољно богат; (3) метод доказа конзистентности на основу дефиниције истине; (4) аксиоматска конструкција метасистема; (5) интерпретација метасистема у аритметици, за коју Тарски каже да већ „садржи такозвани ‘метод аритметизације у метајезику’ који је независно и комплетније развио Гедел” (Tarski, 1935/36, стр. 404–405).

На конференцији у Паризу Тарски такође одаје признање Лешњевском. Он каже да је главни извор антиномија губљење из вида да су семантички појмови релативни у односу на одређени језик:

„Људи нису били свесни да језик о којем говоримо никако не мора коинцидирати са језиком у којем говоримо... Анализа антиномија показује да семантички појмови напосто немају места у језику на који се

односе, да језик који садржи сопствену семантику и у којем важе стандардни логички закони, неизоставно мора бити неконзистентан. Тек је у новије време поклоњена пажња овим чињеницама (колико знам, Лешњевски је први који је постао у потпуности свестан њих)” (Tarski, 1935, стр. 2).

5. Епилог

Тарски је почетком 1939. године добио позив да учествује на Петом конгресу уједињене науке на Харварду. У мају те године је умро Лешњевски и Тарски је разматрао могућност да аплицира за ово упражњено професорско место. Изгледа да ни Тарски, као ни многи други грађани Пољске нису увиђали колика непосредна опасност прети њима и целој земљи. Срећом је брижни и проницљиви пријатељ Бечког и Варшавског круга, велики амерички логичар и филозоф Вилард ван Орман Квајн (Willard Van Orman Quine,) разумевајући своје европске пријатеље, тактично сугерисао Тарском да би он могао да организује неколико гостујућих предавања у Америци која би временом водила ка професури на неком од америчких универзитета. Охрабрен овом сугестијом, Тарски се укрцава на брод који га одводи у Америку. Колико се радило о секундама сведочи болна чињеница да је његова колегиница Јанина Линденбаум (Janina Hosiasson–Lindenbaum), која је требало да учествује на истом конгресу, не успевши да добије визу и отпутује истим бродом, изгубила живот у нацистичком погрому. (Feferman & Feferman, 2004, стр. 106–108).

Лавов, град са Универзитетом на којем је Тарски желео да се запосли, остао је после Другог светског рата изван граница Пољске, у Совјетском Савезу, тако да је на крају, оцењује један историчар, „европска ноћна мора иронично довела до реализације стаљинистичких и украјинских националистичких снова” (Amar, 2015, стр. 44).

Варшава, град у којем је Тарски студирао и у којем је желео да добије професуру, многе ће болно сећати на Варшавски гето, гето који је Тарски избегао да би оставио траг на једном од највећих и најзначајних универзитета у свету, на Универзитету Беркли у Калифорнији, на којем је добио професуру и успео да своје огромно знање пренесе на многе логичаре и филозофе, од којих је већина вероватно и генијална. Какав је утисак он оставио на њих говоре речи студента Тарског који за њега каже: „Тарски стоји уз неколицину, попут Аристотела, Фрегеа и Гедела, као један од највећих логичара.” (Vaught, 1986, стр. 879).

Закључила бих тиме да се надам да је у овом приказу показано са јасноћом да је Тарски имао многе разлоге да буде огорчен и осујећен, али да то није утицало на професионална начела којима се руководио и да је јасно наглашавао туђа, али и своја постигнућа пружајући нам тиме и узор за поступање и извор за историјске анализе, а његова размишљања о истини открила су неслућене дубине овог суштинског филозофског проблема, од којег је, када га је дотакао, као чаробним штапићем, отворио читаве нове области истраживања.

Литература

- Adamczyk-Garbowska, M. & Garbowski, C. (2003). *An Outline of Polish History*. New York: YIVO Institute for Jewish Research.
- Amar, T. C. (2015). *The Paradox of Ukrainian Lviv – A Borderland City between Stalinists, Nazis, and Nationalists*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Beaney, M. (2014). „Foreword“. У Mulligan K., Kijania-Placek, K, & Placek T. (yp.), *The History and Philosophy of Polish Logic Essays in Honour of Jan Woleński*. New York: Palgrave Macmillan.
- Betti, A. (2004). „Leśniewski’s early Liar, Tarski and Natural Language.“ *Annals of Pure and Applied Logic* 127.
- Betti, A. (2014). „Leśniewski, Tarski and the Axioms of Mereology.“ У Mulligan K., Kijania-Placek, K, & Placek T. (yp.), *The History and Philosophy of Polish Logic Essays in Honour of Jan Woleński*. New York: Palgrave Macmillan.
- Carnap, R. (1968). *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer-Verlag.
- Carnap, R. (1963). „Intellectual Autobiography.“ У Schilpp, P. A. (yp.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. LaSalle, IL: Open Court.
- Feferman, A. B. & Feferman, S. (2004). *Alfred Tarski – Life and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keisler, H. J. & Chang, C. C. (1990). *Model Theory*. Amsterdam: Elsevier Science Publishers.
- Књазева, С. (1964). *Филозофија Лавовско-варшавске школе*. Београд: Институт друштвених наука.
- Luschei, E. C. (1962). *The Logical Systems of Leśniewski*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Marciszewsk, W. (1992). „Presentation.“ У Simons, P. *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Mulligan, K., Kijania-Placek, K, & Placek, T. (2014). „Introduction.“ У Mulligan K., Kijania-Placek, K, & Placek T. (yp.), *The History and Philosophy of Polish Logic Essays in Honour of Jan Woleński*. New York: Palgrave Macmillan.

- Murawski, R. (2011). *Logos and Máthēma*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Neurath, O. (1930). „Historische Anmerkungen.“ *Erkenntnis*, Vol. 1.
- Neurath, O. (1981). „Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis.“ У R. Haller & H. Rutte (yp.), *Gesammelte Philosophische und Methodologische Schriften*, Bd. I, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Stadler, F. (2001). *The Vienna Circle*. Wien: Springer.
- Tarski, A. (1935). „Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik,“ *Actes du Congrès international de philosophie scientifique* vol. III, Sorbonne, Paris.
- Tarski, A. (1935/1936). „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen.“ *Studia Philosophica* 1.
- Tarski, A. (1956). *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Трајковски, М. (излази 2021). „Шлик на оптуженичкој клупи – у лавиринту сукоба око кореспондентне теорије истине“. Зборник *Филозофија и наука*. Београд: САНУ.
- Vaught, R. L. (1986). „Alfred Tarski’s work in model theory.“ *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 51, No 4.
- Woleński, J. (1988). *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Woleński, J. (2019). „Lvov-Warsaw School: Historical and Sociological Comments.“ У Anna Drabarek, A., Woleński, J. & Radzki, M. M. (yp.), *Interdisciplinary Investigations into the Lvov-Warsaw School*. Cham: Palgrave Macmillan.

Miroslava Trajkovski*

THE MAN WHO DEFINED TRUTH AND THE LVOV CRISIS

Abstract: In the period after the First World War when the various national-ideological “truths” that led to it were not well resolved which resulted in the Second World War, one of the greatest world crises occurs. In those turbulent times, one philosopher renounces his national identity (changes his religion and name), wanting not to save himself from an evil world which is emerging, but to join the creation of a completely new world – the world of modern logic. This man is Alfred Tarski, whom many recognize as “the man who defined truth”, linking him to the formulation of the distinction between object and metalanguage. In the paper, I argue with historians of philosophy who claim that this distinction was first set by the logician and philosopher of the Lvov-Warsaw school Stanislaw Leśniewski

* Miroslava Trajkovski, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, mandjelk@f.bg.ac.rs

(whose Tarski was the only doctoral student) accusing Tarski of violating professional laws without attributing the authorship of this distinction to Leśniewski. I show that this is not true and I cite the places where Tarski clearly emphasizes Leśniewski 's contribution.

Keywords: truth, object and metalanguage, crisis of the Lvov-Warsaw school, Leśniewski, Tarski.

Андреј Јандрић*

МОНТЕЊ И КУГА

Апстракт: У шеснаестом веку велика куга опустошила је Бордо, одневши четрнаест хиљада живота. Мишел де Монтењ био је сведок бројних смрти и потресних призора. У овом раду испитаћемо на који начин је искуство епидемије утицало на Монтењева размишљања о смрти у *Опедима*.

Кључне речи: Монтењ, Огледи, велика куга, смрт

Куга

Велика куга стигла је у Бордо у лето 1585. године. Две године раније племић Мишел де Монтењ (Michel Eyquem de Montaigne), витез краљевског реда, по други пут је био изабран за градоначелника Бордоа. Његов први мандат трајао је од 1581. до 1583; када је у граду избила епидемија куге, управо је истицао други двогодишњи период његове службе. Била је права реткост да неко два пута заредом буде градоначелник (*cf.* 2007а, III, 10, 329), иако је Монтењ нерадо прихватио већ прво наименовање: за градоначелника Бордоа изабран је у одсуству, док је обављао знатно пријатнију дипломатску службу као амбасадор Француске у Риму. Његов отац и деда пре њега били су градоначелници Бордоа, сваки по један мандат. Према писању биографа, Монтењ није био омиљен градоначелник: њиме су били незадовољни и припадници Католичке лиге и представници племства; с друге стране, ни он сам није показивао ентузијазам за ову дужност, често је одсуствовао и користио сваку прилику да се затвори у библиотеку у свом замку и пише (*cf.* Desan 2016, 181). Прихватајући се свог новог положаја, пред градским већницима је одржао говор у

* Андреј Јандрић је доцент на Одељењу за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Његове најважније области интересовања су савремена метафизика, филозофија језика и историја филозофије. Објавио је научне радове у домаћим и међународним зборницима и часописима, међу којима су *Philosophical Studies* и *Erkenntnis*. Контакт адреса: ajandric@f.bg.ac.rs.

коме је настојао да учини исто оно што је намеравао и у својим огледима – да представи себе какав јесте: прво им је признао „да [му] је меморија слаба, да [није] одвећ будан, да [нема] искуства, а ни снаге; али да у [њему] исто тако нема ни мржње, ни жеље за славом, као што нема ни шкртости ни силовитости” (2007а, III, 10, 330), додавши одмах потом да се нада да они, у својој улози већника, неће опет заказати као што су то учинили током мандата његовог оца, који је умро резигниран због њихових сплетки и размирица. Ова обострано нежељена сарадња неким чудом је продужена за још један мандат, у току којег је Монтењ одиграо важну политичку улогу преговарача између зараћених католика и хугенота, или, прецизније, између Анрија III (Henri III) и Анрија Наварског (Henri IV de Navarre), неуспешно покушавајући да их наведе да мирним путем реше дуготрајни и крвави верски сукоб; Монтењ, иако сам католик¹, често је као посредник заступао протестантску страну, због чега се навикао да „за гибелине буде гвелф, а за гвелфе гибелин” (2007а, III, 12, 389). Управо када му је истицао други мандат, и када је његов пријатељ Матињон (Jacques II de Goyon de Matignon) већ био именован за следећег градоначелника – требало је још само да се обави церемонија примопредаје власти – Бордо је захватила куга. Матињон је известио Монтења да су сви који су могли напустили Бордо, а да они који су остали у граду „умиру као муве” (cf. Bakewell 2010, 281); заиста, у Бордоу је тада од куге умрло око четрнаест хиљада становника. Монтењ је послушао глас разума, који му је говорио да је најбоље не излагати се опасности од заразе зарад пуке церемоније, и није отишао у Бордо; уместо тога, сачекао је свог наследника на безбедном растојању, на другој обали реке; ова епизода касније је послужила многим као доказ његовог превртљивог карактера и недостатка храбрости.²

Монтењ се с кугом сретао и раније, на свом путовању до Италије. Тако у дневницима извештава да је морао да заобиђе Епинал, јер му је тамо било ускраћено да уђе у град, будући да је дошао из средине која је већ била захваћена кугом (2007, 34). На прве знаке било какве

1 Монтењева породица је припадала католичком племству. С друге стране, поједини тумачи указују да су његова властита религијска уверења осциловала између конзервативног католицизма и неке врсте просвећеног атеизма (Legros 2016).

2 Сара Бејквел (Sarah Bakewell) (2010, 282–283) указује да Монтењу то нису почитавали његови савременици, већ да су се прве замерке јавиле тек сто седамдесет година касније: Жил Лаконт (Jules Lecomte) га је назвао кукавицом, а Леон Фужер (Léon Feugère) је сматрао да Монтењев чин одбацивања својих дужности још увек важећег градоначелника у најтежој ситуацији дискредитује и саме *Оиледе*.

слабости свако је одмах морао бити стављен у карантин; о тешкоћама издржавања овог затварања, Монтењ ће касније извештавати на следећи начин:

За сваку се болест одмах мисли да је куга и нитко ни не покушава утврдити што заправо јест. А најљепше је у свему томе да се по правилима лијечничке струке на сваки и најмањи знак заразе мора наредити четрдесет дана неизвјесног чекања; а за то вријеме вашој је машти остављено на вољу да мисли што хоће и најздравији човјек од тога постаје болестан. (2007а, III, 12, 394–395)

Током повратка из Италије у Бордо, боравио је у Пон д'Шатоу; тамо га је дочекао изасланик Жана де Монбоасјеа, виконта од Канијака (Jean de Montboissier-Beaufort-Canillac), чији је замак спаљен пошто се у њему појавила куга: ватром су, наине, покушали да га раскуже (2007, 336–337). Када се куга појавила у Бордоу, Монтењ се повукао у свој замак, али ни тамо није имао мира: услед ратних околности, и католичка и хугенотска војска повремено су логоровале на његовом имању, често присвајајући сву храну коју су могле да нађу; на територији његовог поседа догодили су се и окршаји; одметнути војници Католичке лиге једанпут су га отели у оближњој шуми и за њега тражили високу откупнину; а једном приликом је наоружан сусед са четом војника покушао да заузме и отме његов замак, али се у последњем тренутку предомислио. Монтењ је издржао све то: био је принуђен да напусти свој дом тек пошто је у њега стигла куга (Desan 2017, 694–711). Са женом и слугама на имању, спаковао је нешто ствари на кола и кренуо ка Поатуу:

Тад сам морао осјетити онај чудни осјећај да ми је сам поглед на властиту кућу био страшан. Све што је ту било нитко није чувао и сватко тко је хтио могао је слободно узети. А мени, који сам толико гостољубив, преостало је само мучно тражење крова за своју обитељ; била је то изгубљена обитељ која је и сама била преплашена, а страх је изазивала и себи и својим пријатељима, а још више онима код којих је тражила уточишта. (2007а, III, 12, 394)

Током шестомесечног лутања по југу Француске, које је описао као чисту агонију, Монтењ је, из свог малог каравана, био сведок бројних потресних призора:

Погледајте само ове моје припросте људе: зато што умиру у истом мјесецу, ни дјеца ни младићи ни стара чељад више се уопће не чуде, нитко не плаче. Било је оних који су се плашили да не заостану, јер им се чинило да је то нека ужасна самоћа, а код њих сам запазио само бригу да буду покопани: било им је страшно видјети трупла разбацана по пољима, изложена глади дивљих звијери које су се у чопорима

појављивале. /.../ Неки су још у пуном здрављу сами себи копали раку, а други би у њу живи легли. Један од мојих надничара умирући је рукама и ногама на себе наваљивао земљу: је ли можда зато што се хтио заклонити да би што удобније могао заспати? (2007а, III, 12, 396)

Најзанимљивије питање јесте на који начин су ова искуства утицала на аутора *Оіледа*.

Смрт

Новија критичка издања Монтењевих *Оіледа* садрже стандардизоване индикације о времену настанка појединих делова његових есеја; познато је да је током приређивања каснијих издања Монтењ уносио пасусе и читаве стране у властите раније огледе: тако је, на пример, највећи број цитата из античких извора, који често сажимају и погодно илуструју његове увиде, додао пред сам крај живота. У есеју „О таштини”, Монтењ примећује:

Моја је књига увијек једна те иста. Осим што у вријеме кад је тискар хоће донекле обновити да купац не би отишао празних руку, себи допуштам по који додатни украс (а то је све ионако лоше повезано слагање опеке на опеку). То су додаци који никако не искривљују првотну форму него само у појединостима истичу све оно што им слиједи с неком амбициозном потанкошћу. Наравно, то омогућује да ми се поткраде неко хронолошко преметање, јер сва моја приповиједања долазе на одговарајуће мјесто према потреби данога тренутка, а не увијек према времену у којему се нешто догодило. (2007а, III, 9, 266)

Како би се отклонила ова „хронолошка преметања”, текст *Оіледа*, какав се данас објављује и за чију основу се узима такозвани рукопис из Бордоа с најбројнијим редакцијама аутора, подељен је у три слоја: А-слој текста настао је у периоду од 1572. до 1580; В-слој између 1580. и 1588; док С-слој представља оне записе које је Монтењ унео између 1588. и 1592.³ С обзиром на то да се први пут сусрео са епидемијом куге на путовању по Италији 1580. године, после објављивања првог издања *Оіледа*, да бисмо проценили на који начин је појава куге оставила трага у његовим ставовима и филозофским размишљањима потребно је да упоредимо А-слој текста *Оіледа*, с једне стране, са слојевима В и С, с друге стране. Пошто је трећи том *Оіледа* настао по завршетку епидемије и ауторовом повратку у замак Монтењ, у њему се јављају једино слојеви В и С.

3 Ова троделна подела потиче од Пјера Вилеа (Pierre Villey). О историји приређивања и објављивања *Оіледа* погледати више у Balsamo (2016).

Будући да је Монтењ, према сопственом признању, писао есеје за своје пријатеље и рођаке, како би сачували „што потпунију и што живљу слику о [њему]” (2007а, I, Читатељу, 19) када се једном буду суочили с његовим неминовним одласком, настојао је да произведе књигу која би, према његовим речима, била сачињена од исте супстанце као и предмет о коме говори (2007а, II, 18, 487), а с обзиром да је предмет *Оілега* – уједно и њихов аутор – у непрекидном кретању и постајању (2007а, III, 2, 27), не треба да изненађује да се на њиховим странама могу пронаћи различита и често тешко ускладива мишљења о појединим темама. У једном од најпознатијих и најчешће навођених есеја, „О кајању”, Монтењ сведочи:

Имам пред собом збирку различитих и промјењивих збивања и неостварених накана, које су ту и тамо противне једна другој; било да сам ја један други ја, било да сам оно пред собом ухватио у другим околностима или на други начин. Зато ће и бити да сам сâм са собом у протусловљу, али истину, као што је говорио Демад, не поричем никада. Кад би мој дух и могао стати на чврсте ноге, то не бих никад покушавао, него бих донио чврсту одлуку; јер ми дух непрестано иде у школу и искушава се. (2007а, III, 2, 28)

Ако се Монтењ није оптерећивао тиме да о филозофским и практичним проблемима донесе коначни суд, којег би се после чврсто придржавао, већ је, уместо тога, покушавао да забележи своја искуства и размишљања онако како су му изгледала у тренутку записивања, оправдано се поставља питање да ли се за једног таквог аутора, чије је мишљење, према његовим речима, „у непрекидном прелажењу”, може уопште рећи да је пре избијања куге имао извештан (релативно) постојани скуп уверења и моралних назора, које је, управо услед епидемије, напустио и заменио другим. Чини се да може, бар када је реч о смрти: Монтењева размишљања о смрти и савети читаоцу о томе како да води добар живот у светлу своје коначности, као и избор места из античких извора која у вези са тим наводи и детаљније коментарише, снажно сугеришу да је пре суочавања с кугом имао конзистентан став о томе како се треба припремити за смрт (изражен у А-стратуму текста прве и друге књиге *Оілега*), који је, када се једном врагио у свој кугом опустошени замак (да напише трећу књигу *Оілега*), очигледно одбацио.

Као што примећује Доротеа Хајч (Dorothea Heitsch), „за Монтења, смрт је изгледа стална преокупација од самог почетка *Оілега*, јер он потврђује, већ у А-стратуму текста, да му је губитак живота непрекидно на врху језика (*‘continuellement la mort dans la bouche’*)” (2016, 977). Хајчова представља различите ставове које Монтењ из-

носи о смрти као делове јединственог погледа на овај феномен, који је, тврди она, за Монтења још један важан пример „кретања” и „помешаног стања”: она сматра да је Монтењев однос према овом важном феномену заправо константан, а да привидна промена у његовим ставовима проистиче из променљивости и многострукости самог предмета. Хајчова, међутим, признаје да су поједини тумачи тврдили да се у Монтењевим размишљањима о смрти и умирању може уочити својеврсни развој (2016, 977); следећи ову интерпретативну линију, тврдићемо да постоје две јасно одвојене фазе. Његови ставови из прве фазе изложени су, пре свега, у А-слоју есеја „Да о нашој срећи тек после смрти ваља судити” и „Да филозофијом се бавити значи учити се умирању”, из прве књиге *Оілега*, и есеја „Судити о умирању другог” из друге књиге; другу фазу у највећој мери су обележили закључни есеји треће књиге *Оілега*, „О физиономији” и „О искуству”.

Чини се да је у првој фази Монтењ сматрао да је смрт најважнији догађај у животу, којим се живот не само завршава већ и захваљујући коме добија смисао. Оглед „Да филозофијом се бавити значи учити се умирању” започиње увидом да сви у животу тежимо задовољству, и да би се свако ко би то порицао само поигравао речима. Задовољство је, с друге стране, неодвојиво од врлине: иако се врлина у многим етичким списима погрешно представља као беживотна и непривлачна, као кваритељка уживања, у стварности, уносећи меру у наша задовољства, врлина нам тек омогућава потпуно уживање; према Монтењевим речима, „једна од главних добробити врлине јесте презирање смрти” (2013–2020, I, 20, 105).⁴ Човек у току животу неминовно наилази на различите невоље и опасности, и мудро ће поступити уколико се побрине да их избегне; смрт се од свих њих разликује по томе што је неизбежна, и „ако нас она плаши, то је онда стални предмет мучења, и који се никако не може ублажити” (2013–2020, I, 20, 105). Страх од смрти укида нам могућност уживања: ми смо као осуђеник на смрт који, док га спроводе на погубљење, не може да се радује лепим кућама или укусној храни, јер

4 У Монтењевим етичким саветима препознатљиви су утицаји стоицизма, епикурејства, као и аристотеловске етике; штавише, чини се као да је извршио успешну синтезу ових учења. Улрих Лангер (Ullrich Langer), међутим, сматра да је Монтења најбоље интерпретирати као да је мислио да је расправа између ових филозофских школа о природи највишег добра – да ли је оно врлина, задовољство или врлина помешана са задовољством – пука вербална расправа (2016, 652). Џером Шневинд (Jerome B. Schneewind), с друге стране, верује да је Монтењ сматрао сва античка учења која помиње незадовољавајућим, јер је закључио да му ниједно од њих не пружа образац у складу с којим би могао да живи, што је за њега представљало кључни тест за етичке теорије (2005, 217).

зна шта га очекује. Како се од смрти не може побећи, најбоље је онда припремити се за њу:

Зато се научимо смјело је дочекати и супротставити јој се. И да бисмо јој одмах у почетку одузели највећу предност што је има пред нама, поступимо на начин који је обрнут од оног свакодневнога. Нек нам не буде страна, живимо с њом, навикнимо се на њу и ни на што не мислимо тако стално као на смрт. Нека у сваком часу сва њезина обличја буду у нашим мислима. (2007а, I, 20, 141)

Управо као што гласи цитат из Цицеронових (Marcus Tullius Cicero) *Расправа у Тускулу*, садржан у наслову Монтењевог есеја, главни задатак бављења филозофијом јесте припремање за смрт. Монтењ хвали обичај старих Египћана, који су на светковинама износили скелете како би се подсетили на смрт док уживају у храни (2007а, I, 20, 141); он саветује да не започињемо никакав посао који траје дуго и коме се не назире крај, јер смрт може да нас прекине на пола пута. Проста светина покушава да се ослободи страха од смрти, али не тако што ће непрекидно размишљати о њој, као што то чине филозофи, већ на супротан начин, покушавајући да заборави на њену неумитност; овај „животињски немар”, како га назива Монтењ, има високу цену:

Али кад дође њима или њиховим женама, дјецци или пријатељима, кад их спонадне изненада онако незаштићене, какве су онда муке, какви вапаји, какав бијес и какав очај их уграби! Јесте ли икада видјели нешто тако уништено, тако промијењено, тако избезумљено? Зато се човек мора на вријеме припремити. (2007а, I, 20, 140)

Смрт је „сврха нашег животног пута” (2007а, I, 20, 137); она може за тили час да промени целокупан карактер нечијег живота и да „у једном трену сруши оно што се градило дугих година” (2007а, I, 19, 130), стога Монтењ „у просуђивању живота других /.../ увек гледа како је прошао крај”. У том „судњем дану свих других дана” (2007а, I, 19, 131) падају све маске и престаје претварање: тада постаје видљиво да ли је било нечег „доброг и чистог” (2007а, I, 19, 130). Пошто нема ничег важнијег у нечијем животу од тога како је „одиграо своју последњу улогу”, Монтењ признаје да ништа није

толико волио дознати као то како је нетко умро: што је рекао, какво му је било лице, како се држао. Исто тако, то су била мјеста из повијести која сам најпажљивије читао. А види се и из онога чиме пуним своје примјере да сам посебно склон том питању. (2007а, I, 20, 146)

Идеална књига, какву је Монтењ желео да напише и која би људима пружио најбољу поуку како да живе, била би дуги списак различитих начина умирања – универзални регистар смрти (2007а, I, 20, 146).

У есеју „Судити о умирању другог”, Монтењ (2007а, II, 13) са одобравањем преноси савет који је један стоички филозоф дао имућном римском патрицију Тулију Марцелину (Tullius Marcellinus) на смрти, а о коме у *Писмима Луцилију*⁵ извештава Сенека (Lucius Annaeus Seneca). Марцелин је, иако младић, трпео јаке болове од болести која га је задесила; прижељкивао је да умре, како би их прекинуо. Сви који су га саветовали одговарали су га од самоубиства, осим стоичког филозофа који му се обратио следећим речима:

Немој се мучити, мој драги Марцелине, као да размишљаш о богзна како важној ствари! Није то нека велика ствар, живети: живе сви твоји робови, живе и све животиње. Велика ствар је часно, мудро и храбро умрети. Помисли како дуго већ радиш стално једно те исто: у том кругу се врте јело, спавање, страст. (2003, 77, 180)

Живот, како га на овом месту представља Сенека, а за њим и Монтењ, састоји се од непрекидног понављања баналних и бесмислених радњи; како би нагласио да се у животу „вечито окрећемо на истом точку”, Монтењ у својој парафрази Сенеке двапут наводи базичне људске активности, само у незнатно измењеном поретку: у тексту *Оіледа* стоик подсећа Марцелина да он само „једе, пије, спава; пије, спава и једе” (2007а, II, 13, 408), те да је смрт које се прибојава излаз из тог круга. Живот, према мишљењу овог стоичког филозофа, „није велика ствар” и нема интринсичну вредност, а једино што му ретроградно може дати вредност јесте достојанствена смрт. Људи погрешно верују да је живот који претходи смртном часу вредан по себи, сматра Монтењ, само зато што придају превелик значај себи: овакво уверење не само да је неосновано већ завређује подсмех и осуду. Он примећује како

мало људи умире у увјерењу да им је дошао последњи час; и нијде нама варавост наде толико не овладава као у томе. Непрестано нам труби на ухо: „И други су били још болеснији па нису умрли; стање није тако тешко како се мисли”, а у најгорем случају каже се чак: „Бог је много пута учинио чудо”. А то се догађа зато што ми себи поклањамо одвише важности. (2007а, II, 13, 401)

Пошто је „постојаност у часу умирања” према Монтењевом првобитном мишљењу, „без сумње најважнији корак у човековом животу” (1993, II, 13, 1072) од кога на одлучујући начин зависи његова вредност, како већина људи није мудра и смрт дочека сасвим неприпремљена, па „срећа и случај одређују њихово држање у тренут-

5 Сенекина *Писма Луцилију* спадају у Монтењеве омиљене и најчешће навођене античке списе. Монтењ је као своје најдраже писце истицао Сенеку и Плутарха.

ку смрти, а не њихове намере”, Монтењ закључује да „није паметно процењивати постојаност таквих људи у пресудном тренутку” (1993, II, 13, 1075) и да је у оваквим случајевима најбоље уздржати се од мишљења. Супротно овим примерима, Монтењ истиче узвишену смрт Катона Млађег (Marcus Portius Cato Uticensis), о којој је читао код Плутарха, као и смрт свог најдражег пријатеља, песника и аристократе, Етјена де ла Боесија (Étienne de La Boétie), аутора *Расправе о добровољном ројсџиву*.⁶ У својој похвали Катону Млађем у првој књизи *Ойледа*, Монтењ каже да је он био „узор који је природа одабрала да покаже које висине људска врлина и одлучност могу досећи” (2007а, I, 37, 352): после битке код Тапса, извршио је самоубиство како не би потпао под власт Цезара; мачем је распорио своју утробу, али је поживео довољно дуго да посматра како му отиче крв и гаси се живот; он је своју смрт истовремено изазвао, посматрао и искусио – Монтењ пише да је „пркосио смрти у очи и шчепао је за врат” (2013–2020, II, 12, 398). Док је Катонovo умирање узор одважности и неустрашивости, у смрти Ла Боесија истиче се прибраност и достојанство. Иако га не именује на крају есеја „Да о нашој срећи тек после смрти ваља судити”, Монтењ о Ла Боесијевој смрти каже следеће:

Има великих и сретних смрти. Видио сам како смрт прекида нит чудесног напредовања, и то у цвијету његова раста код једног човјека с тако славним крајем да ми се чини да његови велики и храбри нацрти и намјере нису у себи имали ништа тако величанствено какав је био њихов крај. Допро је до мјеста према којему у својим намјерама није крочио, и то на начин величанственији и славнији него што су биле његове жеље и надања. И престигао је својом смрћу моћ и славу којима је у свом животном тијелу тежио. (2007а, I, 19, 131–132)

Детаљнији опис Ла Боесијовог умирања и његових последњих дана Монтењ је дао у дужем писму оцу из 1563. године (2007b, 343–358); ово писмо – једно од тридесет шест сачуваних – према мишљењу приређивача Монтењеве кореспонденције написано је дан после Ла Боесијевог смрти (2007b, 343). Почетком августа 1563, Ла Боеси је послао по Монтења, пожаливши се на болове у срцу и стомаку. Обојица су посумњала да би узрок томе могла бити куга, јер се непосредно пре тога Ла Боеси вратио с пута из зараженог подручја (2007b, 345). Иако му се стање рапидно погоршавало, Ла Боеси се непрекидно трудио да то не покаже, како не би ражалостио супругу и стрица, и да са савршеним миром заврши све што је требало обавити: да

6 Монтењ је, према званичној верзији, приредио овај Ла Боесијев спис за његово постхумно објављивање, иако поједини проучаваоци то доводе у питање и сумњају да би он могао бити и његов прави аутор (cf. Fontana 2016, 313).

издиктира тестамент, преда своје списе Монтењу, опрости се од свих и прими причест. У једном од последњих свесних разговора с Монтењем тражио је снагу да стоичка начела, о којима је раније дуго с њим расправљао, спроведе у дело у часу своје смрти, јер је то „права сврха наших размишљања и наше филозофије” (2007b, 350).⁷

Сасвим другачији став према смрти проналазимо у трећој књизи *Ойледа*. Ову промену непосредно треба приписати свим несрећама и трагедијама које су задесиле Монтења за време куге и верских ратова у Француској. Ситуацију у то време он описује на следећи начин:

Захвалимо судбини што је одабрала да живимо у временима која нису ни трома ни размажена нити подана доколици: онај који није могао постати чувен по нечем другом доћи ће барем на глас са своје несреће. Као што сам ја мало у повијестима читао о тим нередима и превратима у другим државама, а да ми баш није жао што у њима нисам био присутан да их боље упознам, тако сам и своју знатижељу донекле задовољио тиме што могу властитим очима видјети ово велико умирање наше државе са свим његовим симптомима и околностима у којима је до њега дошло. (2007a, III, 12, 392)

Разуман човек и у мирно време може очекивати зао удес и невоље на свом путу и, сходно томе, предузети одговарајуће мере да се припреми за неповољна дешавања; али размера пустошења проузрокованих ратом и кугом, којима је посведочио Монтењ, превазишла је и најпесимистичнија предвиђања: за толико зло и тако разорну несрећу човек ни не може бити спреман. Стога Монтењ почиње више да вреднује незаинтересованост за смрт од припремљености за њу и од храброг подношења умирања: у есеју „О физиономији” он упоређује Сократову смрт, како је о њој известио Платон, са Катоновом, којој се толико дивио, и Сократовој равнодушности⁸ даје предност

7 Поједини тумачи сматрају да је Монтењ у овом писму свесно настојао да свога тридесетогодишњег пријатеља на самрти учини што сличнијим Христу (*cf.* Heitsch 2016, 979). Смрт Етјена де ла Боесија била је за Монтења непосредни повод да почне да се бави писањем, а једно време је размишљао да своје *Ойледе* напише у епистоларној форми, као писма Ла Боесију, по узору на Сенекина *Писма Луцилију* (*cf.* Rigolot 2016, 251).

8 Монтењ пише: „Тако равнодушан и миран поглед у смрт завриједио је да будући нараштаји Сократа још више поштују: а то су они и чинили” (2007a, III, 12, 404). Треба напоменути да и у раном есеју „Да филозофијом се бавити значи учити се умирању” Монтењ хвали Талеса због његове равнодушности према смрти: према анегдоти коју је сачувао Диоген Лаертије, Талес је, када су га упитали зашто не умре ако већ подучава да је свеједно да ли је жив или мртав, одговорио: „Зато што ми је свеједно”; међутим, закључити на основу тога да су ови познији Монтењеви погледи на смрт присутни и пре 1585. представљало би интерпретативну грешку, јер се његове примедбе о Талесу јављају искључиво у С-стратуму поменутог есеја (2013–2020, I, 20, 123).

над Катоновом срчаношћу; слично томе, Сенекина смрт за Монтења је без сумње узвишена – чак подсећа на Сократову – али ипак, Монтењ сада сматра да се Сенека „сувише трудио” да је стоички поднесе (2007а, III, 12, 383), као и да је Плутархова смрт супериорнија, јер је „презривија и опуштенија” (2007а, III, 12, 383). Уместо да, као раније, саветује припремање за непријатна искуства и искушења на животном путу, а посебно за суочавање са смрћу, Монтењ сада заступа супротан став и противи се оваквим припремама:

Чему нам служи та радозналост да се бавимо свим невољама људске природе и да се припремамо чак и за оне које нећемо можда никада срести? /.../ „Унапријед се привикните и стеците искуство са свим злима која вас могу снаћи, а поглавито с оним најгорима: огледајте се с њима, кажу нам, постаните јачи.” Управо обрнуто, најлакше би и најприродније било једноставно их избацили из наших мисли. (2007а, III, 12, 397–398)

Исто је и са смрћу; сада са одобравањем цитира Цезара (Gaius Julius Caesar), према коме је „најмање очекивана смрт најлепша и најмање тешка” (III, 12, 400). Чак и смрт од куге спада у боље начине умирања: „редовито је брза, човјек је омамљен, не осјећа бол, а тјеши се мишљу да ни другима није боље, а нема тада ни свих оних церемонија, изражавања сућути и гужве око одра” (2007а, III, 12, 395). Мудраци чине опсежне припреме за свој судњи час и о томе пишу учене расправе, али, према Монтењевом новом гледишту, то им не пружа никакву предност над кметовима и сељацима, који се труде да на умирање ни не мисле, и чији је однос према смрти немаран; тамо где једне доводе мудре мисли и аргументи, други стижу природним путем:

Радије гледајмо на земљу по којој су разасути јадници попут нас, глава погнутих на тешком послу, који не знају ни за Аристотела ни за Катона, а за учене поуке и примјере нису никад ни чули; а то су управо они из којих природа из дана у дан узима примјере постојаности и стрпљивости, који су чистији и усправнији него они о којима тако марљиво учимо у школи. Колико ли пред очима имам сваког дана таквих који не воде рачуна о сиромаштву! Колико ли их жели смрт, а колико ли их ту смрт поднесе без страха и јадања! Човјек који окопава мој врт јутрос је покопао свог оца или сина. (2007а, III, 12, 383)

То је сасвим у складу с Монтењевим уверењем да се, према истоименом наслову првог есеја, „различитим средствима стиже до истог циља”, и да не треба очекивати да је једно средство подесно за све, међусобно веома различите људе⁹; али, осим тога, Монтењ у

9 „Људи се разликују и укусом и снагом; ваља их водити према томе какви јесу, и то различитим путовима” (2007а, III, 12, 4000).

овој фази јасно даје предност индиферентном односу према смрти, који се среће код необразованих, а који је он сам раније критиковао и кудио:

Никад нисам видио да се неки од мојих сељака сусједа мучи бригом на који ће начин и уз какво држање проћи тај посљедњи час. Природа га је поучила да на смрт мисли само кад буде умирао. А тада он много љепше изгледа него Аристотел, којега смрт мучи двоструко: и сама по себи и због тога што ју је тако очекивао. (2007а, III, 12, 400)

У огледу „О физиономији” он непрекидно хвали Сократа, не само због његове индиферентности према смрти него и због тога што је учио да треба обуздати нагон за сазнавањем, као и да свако сазнање удаљено од практичног живота представља ономе ко га је стекао терет, а не предност.¹⁰ На крају, директно се супротстављајући својим ранијим увидима, Монтењ сада тврди:

Добро знамо да је већини припремање за смрт донијело више муке него сама патња./.../ Не припремамо се ми на смрт, јер смрт је ствар једног тренутка. /.../ Ако хоћемо право, ми се припремамо против припремања на смрт. (2007а, III, 12, 399)

Његово схватање смрти претрпело је радикалну промену: она је постала само „свршетак, а не сврха живота”, „његова крајња граница, али никако његов циљ” (2007а, III, 12, 400). Када се „изван [његове] куће и у њој самој појавила [...] куга и показала [му] зубе у својем најстрашнијем облику” (2007а, III, 12, 394), Монтењ је почео да животу приписује интринсичну вредност, независну од смрти којом се завршава. Пред крај сопственог живота тврдио је да „живот треба сам себи да буде циљ, своја сврха” (2013–2020, III, 12, 375), и да постојаност у умирању не даје смисао животу, ако он пре тога већ није добро проживљен. Смрт је сада за њега постала само једна краткотрајна епизода, „четврт сата трпљења без болних последица” (2007а, III, 12, 399), у великој мери одвојена од живота који му претходи. Према Монтењу, чинимо велику грешку јер непрестано „отежавамо себи живот бригом за смрт”; исто тако ометамо и смрт „превеликом бригом о животу” (2007а, III, 12, 399); једно упропаштавамо другим и мешамо оно што се не да лако сјединити.

10 „Међутим, знање не можемо прелити у неки други суд осим у властиту душу: гутамо га док га купујемо и из трговине излазимо или нахрањени или отровани” (2007а, III, 12, 381).

Литература

- Bakewell, S. (2010). *How to Live: Or a Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer*. New York: Other Press.
- Balsamo, J. (2016). Publishing History of the *Essays*. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 217–243). Oxford: Oxford University Press.
- Desan, P. (2016). The Public Life of Montaigne. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 166–191). Oxford: Oxford University Press.
- Desan, P. (2017). *Montaigne: A Life*. Trans. by S. Rendall and L. Neal. Princeton: Princeton University Press.
- Fontana, B. (2016). The Political Thought of Montaigne. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 310–334). Oxford: Oxford University Press.
- Heitsch, D. (2016). Montaigne on Health and Death. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 968–989). Oxford: Oxford University Press.
- Langer, U. (2016). Montaigne on Virtue and Ethics. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 650–671). Oxford: Oxford University Press.
- Legros, A. (2016). Montaigne on Faith and Religion. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 672–695). Oxford: Oxford University Press.
- Montaigne, M. de (1993). *The Complete Essays*. Trans. M. A. Screech. London: Penguin Books.
- Montaigne, M. de (2007a). *Eseji, I-III*. Prev. V. Vinja. Zagreb: Disput.
- Montaigne, M. de (2007b). *Dnevnik s puta u Italiju preko Švicarske i Njemačke 1580. i 1581./Pisma*. Prev. V. Vinja. Zagreb: Disput.
- Montenj, M. de (2013–2020). *Ogledi, I-III*. Prev. I. Konstantinović. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Rigolot, F. (2016). Montaigne's *Travel Journal*. In P. Desan, ed., *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 244–264). Oxford: Oxford University Press.
- Schneewind, J. B. (2005). Montaigne on Moral Philosophy and the Good Life. In U. Langer, ed., *The Cambridge Companion to Montaigne* (pp. 207–228). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seneka, L. A. (2003). *Pisma prijatelju*. Prev. A. Vilhar. Beograd: Dereta.

Andrej Jandrić*

MONTAIGNE AND THE PLAGUE

Abstract: In sixteenth century the great plague ravaged the city of Bordeaux, with the death toll of fourteen thousand. Michel de Montaigne witnessed many deaths and upsetting scenes. In this paper, I shall investigate how his experiences during epidemic affected his thoughts on death in the *Essais*.

Keywords: Montaigne, Essais, the great plague, death

* Andrej Jandrić is Assistant Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade. His main fields of interest are contemporary metaphysics, philosophy of language and history of philosophy. He has published articles in national and international collections and journals, among which are *Philosophical Studies* and *Erkenntnis*. E-mail address: ajandric@f.bg.ac.rs.

3. ИСТИНА У ВРЕМЕ КРИЗЕ

Живан Лазовић*

ЕПИСТЕМИЧКА ОДГОВОРНОСТ У КОНТЕКСТУ ДРУШТВЕНЕ КРИЗЕ

Апстракт: У овом раду разматра се како разни типови друштвених криза стварају контексте у којима до пуног изражаја долази општија претпоставка да без знања о релевантним чињеницама не могу бити доношене исправне одлуке нити предузимане адекватне мере за превазилажење кризе. Такви контексти с једне стране повећавају важност успешног открића истине како по појединце, тако и по друштво у целини, што утиче на поштравање епистемичких стандарда, док са друге стране укрупњују старе или доносе нове когнитивне препреке које негативно утичу на поузданост разних сазнајних метода. Значај епистемички одговорног понашања биће илустрован на примерима двеју криза које су нас задесиле током последњих неколико година: мигрантској и пандемијској.

Кључне речи: друштвена криза, лаковерност, поузданост, епистемичка одговорност.

Периоди разних облика друштвене кризе саставни су део људске историје.¹ Кризна времена са собом доносе бројна искушења, међу којима су и епистемолошка. Паралелно са њима, повећава се свака врста индивидуалне и колективне одговорности, при чему све оне – морална, правна, стручна, политичка и друге – у основи зависе од епистемичке одговорности због тога што без релевантних сазнања нема ни исправног одлучивања и поступања. У контекстима друштвених криза до пуног изражаја долази стара сократовска поука коју можемо да нађемо у првим расправама о знању, Платоновим дијалозима *Теџет* и *Менон*, а коју је у новије време сажето формулисао Фред Дрецке (Fred Dretske): „Лако је веровати, тешко је знати” (Dretske,

* (редовни професор, zlazovic@f.bg.ac.rs)

1 Интегрални део овог рада чини и саопштење изложено на сесији “Europe and Mediterranean Crisis: Migration, Integration, Peace” у склопу међународне конференције “European Union: The Role of University Cooperation Promoting Peace and Solidarity” одржане у Риму 22–24. јуна 2017.

2000, стр. 64). Пут до знања тегобнији је због тога што оно изискује когнитивни напор који надилази свако уверење, колико год оно било снажно. Стицајем срећних околности, дешава се да су истинита и веровања која су пуко нагађање или само плод прижељкивања, али њих свакако не бисмо сматрали знањем. Знање можемо постићи само ако смо веровања формирали на епистемички одговоран начин, односно ако смо их поткрепили одговарајућим разлозима или сведочанством које потврђује њихову истинитост. Епистемолози се углавном слажу да управо оправдање представља несводљиву нормативну компоненту знања у којој се испољава наша епистемичка одговорност.² И док је лаковерност распрострањена људска склоност да се у нешто поверује без икаквих посебних разлога или из разлога који немају никакве везе са истином (предрасуде, пристрасност, поводљивост и сл.), до оправданих веровања је неупоредиво теже доћи, посебно када су у питању извесне суптилније или сложеније чињенице. На том путу чак и епистемички крајње одговорне особе наилазе на разне унутрашње или спољашње когнитивне препреке које морају да премосте да би досегле знање. У кризним периодима такве баријере се додатно укрупњују и множе.

*

Током прве две деценије новог миленијума догодиле су нам се три велике друштвене кризе: економска (2008) која је превладана, мигрантска (2015) за коју још увек не можемо рећи да је потпуно окончана и пандемијска (ковид-19) којој се такође не назире крај. Слично ранијим глобалним кризама, последње две суочиле су нас са низом практичних, често животно важних питања. Сва она имају бројне научне али и филозофски занимљиве аспекте, међу којима ћу само поменути економске, правне и етичке, док ћу посебну пажњу посветити епистемолошком аспекту чији значај се огледа у томе што је ослањање на релевантна сазнања предуслов за ваљане одлуке и успешне потезе у борби са кризом. То је, међутим, изузетно отежано у драматичним кризним контекстима јер они, између осталог, код људи активирају разне психолошке механизме као што су осећаји тескобе, угрожености, неизвесности и слични, који не само да могу довести до екстремнијих облика понашања, већ и потхрањују све оне когнитивне пропусте којима су људи иначе склони: робовање предрасудама, истрајавање на догматским уверењима, слепо поверење у квазиауторитете и друге. Поред тих субјективних когнитивних ба-

2 *Вигејли*, на пример, Fogelin 2003.

ријера, у данашњем окружењу поплава непроверених информација доступних преко непоузданих масовних медија и интернет-сајтова ствара плодно тле за људску лаковерност.

Значај епистемолошког аспекта илустроваћу на примеру мигрантске и пандемијске кризе. Као полазиште послужиће ми две тезе које су широко прихваћене у савременој епистемологији. Прва од њих препознатљива је за тзв. рилајабилитичко схватање сазнајног оправдања, док се друга може наћи у неким верзијама епистемолошког контекстуализма. Приказаћу их укратко.

(1) Рилајабилитисти тврде да су уверења до којих долазимо оправдана ако смо их стекли применом метода који су *йоуздани* у том смислу што нас чешће воде истинитим него лажним веровањима (та сразмера одређује степен поузданости метода). На поузданост као критеријум сазнајног оправдања први је упутио Френк Ремзи (Ramsey, 1931), а неколико деценија касније теоријски су га развили и образложили Дејвид Армстронг (David Armstrong), Алвин Голдман (Alvin Goldman) и Дрецке. Помоћу тог појма они су изразили поменути сократовску интуицију о улози епистемичког оправдања у отклањању случајне тачности веровања: поузданост директно доприноси вероватноћи истинитости веровања. Тако је Армстронг (Armstrong, 1973) функционисање наших когнитивних моћи тумачио по аналогiji са мерним инструментима и тврдио да је за знање неопходно да је веровање *йоуздан индикатор* стања ствари на које се односи слично као што је, рецимо, висина живиног стуба на исправном термометру поуздан индикатор спољашње температуре. Голдман (Goldman 1979, 1986) и Дрецке (Dretske 1981) су, пак, као критеријум узимали *йоузданост меџода* путем којих долазимо до веровања, при чему је први имао у виду когнитивне процесе помоћу којих формирамо веровања, док је други говорио о изворима или каналима информација које улазе у садржај наших веровања. Без дубљег упуштања у анализу ових рилајабилитичких позиција, истакао бих само то да је поузданост метода формирања веровања подеснији критеријум који може да се интерпретира тако да укључује поузданост индикације: неко веровање не би ни могло да буде поуздан индикатор одговарајућег стања ствари да није формирано поузданим методом (било да је реч о когнитивном процесу или о извору информација). Додатна предност овакве концепције је што омогућује плодну везу између епистемологије и когнитивних наука.

(2) Према другој тези, мера у којој би неки метод требало да буде поуздан (превага истинитих у односу на лажна веровања) зависи од извесних контекстуалних фактора међу којима посебно место има

интерес или *улој* особа које су се затекле у датом контексту, односно то колико је за њих у датим околностима *важно* да су веровања до којих су дошле тачна.

Било да заступамо контекстуалистичку теорију сазнања или не, морамо признати да разни контекстуални услови утичу на висину стандарда или снагу захтева које постављамо у погледу сазнајног оправдања. Као што је приметила Гејл Стајн, „једно од битних обележја нашег појма знања јесте да су строжи критеријуми примеренији у различитим контекстима. Једна ствар је ако смо се затекли на улици, друга ако смо у учионици, трећа ако смо у судници...” (Stine 1999, стр. 149). У том погледу, контексти друштвених криза нису изузетак. Штавише, у њима су епистемички стандарди повишени с обзиром на интересе како појединаца, тако и читавог друштва: од тога да ли имамо сазнајни увид у релевантне чињенице, трендове, могуће исходе и сл. зависиће наше одлуке, мере и поступци, односно то са којим успехом ћемо пребродити кризу која нас је задесила. Тачност наших веровања у кризним контекстима знатно добија на важности зато што је једна од главних карактеристика кризних ситуација (којег год да су типа) опасност од изразито негативних последица по појединце и друштво у целини. Да би се оне избегле или бар ублажиле, неопходан је огроман сазнајни ангажман и опрез у формулисању судова на основу којих ће бити доношене одлуке и планиране мере.

У позадини ове контекстуалистичке тезе лежи претпоставка да је знање неспојиво са погрешком у том смислу што бисмо, када тврдимо да нешто знамо, морали да искључимо оне могућности погрешке (алтернативе) које су у датом контексту релевантне. Ову идеју први је изложио Остин (Austin 1961), да би је неки други аутори (Дречке, Голдман и други) касније развили у оквиру тзв. теорије релевантних алтернатива. Већина контекстуалиста је усваја, наглашавајући утицај конверзационих контекстуалних фактора (жеља, потреба, интереса и сличних субјективних фактора учесника у датом контексту) на ширење или сужавање скупа релевантних алтернатива, те самим тим на поштравање или ублажавање сазнајних стандарда. Претпоставимо да смо пре десетак дана резервисали авионске карте за сутрашњи лет за Беч у 11.00h. Ако смо се упутили на туристичко путовање и уопште нам није важно да ли ће авион полетети у предвиђено време, односно да ли ћемо у Беч стићи око 12.20h или нешто касније, за тврдњу да знамо када авион полеће биће нам довољно оно што пише на купљеним картама и у сезонском реду летења. Али ако нас у Бечу чека пословни састанак од веома велике важности, који почиње истог дана у 15.00h и на који не бисмо смели да закаснимо, потру-

дићемо се да сутрадан ујутро, пре поласка на аеродром, проверимо и то да случајно није дошло до промене реда летења или до већег кашњења у полетању. Да бисмо отклонили ове додатне могућности погрешке (које су нам у првом контексту биле небитне), прибећи ћемо поузданијем методу од ослањања на сезонски ред летења и раније купљене авионске карте – погледаћемо ажурирани сајт или ћемо телефоном позвати аеродромску службу за информације.

Како ова два епистемолошка момента добијају на тежини у контекстима релативно глобалних друштвених криза као што су миграциона или пандемијска?

Подсетимо још једном на то да, када је у питању поузданост као критеријум епистемичке оправданости, кризне ситуације покрећу психолошке механизме који на људе делују тако да их, између осталог, подстичу на примену крајње непоузданих метода: робовање предрасудама, пристрасно просуђивање, слепо поверење у квазиауторитете, исхитрене генерализације и других. Осим ових, могло би се рећи унутрашњих или индивидуалних когнитивних препрека, које су и иначе диспозиционо укоренење у људској природи, у савременом, технолошки развијеном окружењу разних масовних медија и интернета умножиле су се бројне спољашње когнитивне баријере које фаворизују лаковерност наспрам поузданости:³ сведоци смо колико су људи склони да се некритички ослањају на многе крајње непоуздане изворе информација као што су социјалне мреже, медијски пренете лажне вести, псеудонаучне теорије и сличне. Паралелно са увећањем когнитивних препрека, кризни контексти угрожавају интерес друштва у целини, што повећава важност открића истине и подиже сазнајне захтеве на знатно виши ниво од уобичајеног: да би се избегле грешке чија цена је по правилу огромна (зависно од природе кризе, то могу бити економски крах, нарасле социјалне тензије, људске жртве и друге), планирани кораци у борби са кризом морају бити засновани на тачним веровањима формираним применом што поузданијих метода.

Искусства свих земаља погођених миграционом и пандемијском кризом то добрим делом потврђују. Гледано само из перспективе европских земаља, оне су додатно поткрепиле запажање које је својевремено изнео Жан Моне (Jean Monnet), један од иницијатора пројекта уједињења европских држава, да ће Европа бити искована у кризама. Као што се сећамо, миграциона криза започела је

3 Из обиља литературе која се бави разним врстама когнитивних пропуста издвојићу само неколико наслова: Twerski & Kahneman, 1974; Twerski, 1997; Gilovitch, Griffin and Kahneman, 2002; Pohl, 2004; Tindale, 2007; Correia, 2011.

2015. године и, мада у нешто блажем облику, још увек траје. Талас избеглица из блискоисточних и северноафричких земаља⁴ донео је и транзитним и одредишним државама велики број проблема, пре свега економских (смештај, притисак на тржиште рада и образовни систем и других) и социјалних (друштвена интеграција, опасност од терористичких аката, пораст антимигрантских емоција итд.). Државе Европске уније у први мах нису предвиделе ни размере ни последице наглог прилива толиког броја миграната. Изостала је солидарност, није било консензуса око заједничког плана размештања избеглица, грубо су прекршени неки од основних принципа на којима ЕУ почива (отвореност граница и слобода кретања). У недостатку координисаних, тачних процена, пропуштена је прилика да се повуку исправни потези који би бар ублажили настале тешкоће: доношење неке врсте Маршаловог плана за области из којих је прилив избеглих највећи, побољшана гранична контрола, прецизан поступак регистравања придошлица, одобравања азила и издавања радних дозвола, организована социјална интеграција. Уместо тога, многе државе ЕУ су, на жалост, прибегле недемократским средствима као што су затварање границе, договор са транзитним државама у окружењу о задржавању избеглица и сличним. Да би спречиле улазак миграната или их одвратиле од илегалног преласка границе, најизложеније државе на југу ЕУ (Малта, Грчка, Шпанија, Италија и Хрватска) почеле су да користе чак и крајње нехумана средства као што су физички напади, брутално малтретирање током граничне провере, транспорта или притвора и друга.⁵

Делом субјективно мотивисане, делом подстакнуте ставовима окружења, на когнитивном плану су се манифестовале расне, етничке и социјалне предрасуде које су утицале на формирање погрешних или једностранних како вредносних, тако и чињеничних судова. Појачано дејство оваквих когнитивних баријера током миграционе кризе може се приказати у светлу корисне – премда прилично упрошћене – дистинкције између два система мишљења коју је увео Канеман (Kahneman, 2011). *Систем 1* је у позадини наших бројних свакодневних, често понављаних активности као што су, на пример, вожња или шетња: расуђивање је брзо, одвија се по навици или на емотивној основи, до уверења и одлука се долази уз незнатан мисаони напор. С обзиром на те особине, овај тип мишљења је непоуздан, у иоле сло-

4 Процене су да се од 2015. године више од милион и по људи из наведених области упутило у земље ЕУ.

5 Према проценама о којима је прошле године писао *Гардијан*, поменути поступци проузроковали су смрт око 2000 особа, међу којима је било и деце.

женијим ситуацијама далеко чешће нас води погрешним него тачним веровањима. Он је оптерећен тзв. *имплицитним* когнитивним пропустима повезаним са несвесним ставовима и стереотипима који неконтролисано утичу на наше (обично погрешно) расуђивање, одлуке и понашање. Управо тако су се у контексту миграционе кризе расни или групни стереотипи код многих локалних становника испољили кроз негативне ставове и поступке према имигрантима.

Други тип мишљења који Канеман назива *Системом 2* у позадини је сложенијих уверења и одлука, спорији је, укључује примену логичких правила, изискује мисаони напор, што га све заједно чини знатно поузданијим од *Система 1*. Ипак, и на том плану се јављају извесне сазнајне препреке у виду експлицитних когнитивних пропуста као што су превиђање снаге сведочанства, погрешан избор узорка, исхитрена уопштавања и сл. У контексту миграционе кризе приметно је колико је осећај угрожености од другачијих социјалних група, комбинован са бројним дезинформацијама углавном пласираним преко појединих масовних медија и друштвених мрежа, код локалног становништва утицао на стварање извитоперене слике о избеглим особама. Код нас је, рецимо, до наглог ширења лажних вести и антимигрантских ставова дошло после затварања тзв. Балканске руте и ЕУ граница 2016. године, кулминиравши у време пандемије 2020. године. Тако се, на пример, како преноси *BBC News* 07. 05. 2020, само за неколико месеци на позив Фејсбук објавом „СТОП насељавању миграната” одазвало више од 300.000 пратилаца, понајвише услед дезинформација о инцидентима и нападима на локалне становнике или наводном државном плану о насељавању миграната широм Србије ради увећања наталитета и њиховом ангажовању као дефицитарне радне снаге. Врхунац разбуктане антимигрантске кампање били су појава тзв. Народних патрола, протест десничарских група почетком марта 2020. и упад члана групе Левијатан у обреновачки мигрантски центар. Све то само је још једном потврдило у којој мери су многи локални становници затечени миграционом кризом, несклони коришћењу поузданих извора информација и рационалном формирању веровања о положају избеглица, лаковерно поверовали у лажне вести и подлегли предрасудама, стереотипима и емотивно обојеним ставовима.

Мада је природа пандемијске кризе потпуно другачија, и у њеном контексту су се на когнитивном плану дешавале сличне ствари. Искуства разних земаља била су различита, али су се и са пандемијом најуспешније бориле оне државе које су, уз коришћење расположивих организационих, техничких и медицинских ресурса, доносиле

одлуке и предузимале мере поткрепљене одговарајућим стручним знањима и научним увидима. Ни у овој ситуацији земље ЕУ нису успеле да се довољно компетентно ухвате укоштац са кризом, што посебно показују почетни фијаско са вакцинама, спорост у реализацији програма фонда NGEU (Европска унија следеће генерације) вредног 750 милијарди евра и спорови држава чланица са Комисијом ЕУ око појединачних програма.

За контекст пандемијске кризе такође је карактеристично снажење когнитивних баријера које су угрозиле тачност процена, исправно одлучивање и предузимање одговарајућих мера. Фактори који су подстакли лаковерност и разне когнитивне пропусте поново су потицали из два најчешће испреплетена извора: с једне стране из урођене субјективне склоности ка робовању предрасудама, повлађивању мишљењу средине и лажним ауторитетима, неопрезном уопштавању и сличних, а са друге стране из спољашњег окружења преплављеног дезинформацијама пласираним кроз разна удружења, друштвене мреже и масовне медије. Навешћемо три таква примера (у прва два реч је о лажним вестима конструисаним на основу ранијих тачних вести, а у трећем о псеудонаучној теорији) на којима се показало колико су људи склони да праве когнитивне пропусте како на иначе непоузданом нивоу мишљења „Систем 1”, тако и на поузданијем нивоу мишљења „Систем 2”: (1) у време када је још увек трајало истраживање вакцина против вируса ковид-19 (10 их је било у фази клиничког испитивања), пронела се вест о томе да је Италија наводно повукла из употребе Новартисове вакцине због смрти 13 грађана, која је оснажила антиваксерску кампању – у питању је дезинформација за коју је као подлога послужила вест о вакцини против грипа *Fluad* исте компаније, која је била привремено повучена 2014. године због претпоставке (за коју се показало да је нетачна) да је узроковала смрт неколико старијих Италијана; (2) вест која се код нас недавно проширила о продаји института Торлак компанији Новартис такође је конструисана на основу информација које су биле актуелне 2013. године; (3) познато је да као и свака друга вакцина, и вакцине против вируса ковид-19 (било да су произведене класичним поступком коришћења ослабљене верзије вируса која подстиче настанак антитета, било новим ДНК поступком узимања дела генетског кода вируса који се смешта међу друге, безопасне вирусе) поред основних састојака садрже строго контролисане минималне количине додатних помоћних супстанци чија улога је да поспеше реакцију имуног система, конзервирају садржај вакцине и слично – њиховим издвајањем и указивањем на негативне последице које самостално и у већим количинама имају по људски организам (рецимо формалде-

хид или алуминијум) код многих је подстакнута бојазан да су саме вакцине опасне.

Да штета коју производи лаковерност може бити велика, понекад чак и фатална, имали смо прилику да се осведочимо у оба актуелна кризна контекста. На самим почецима тих двеју криза, кроз изјаве наших званичника и појединих стручњака провејавао је неодмерени оптимизам. Када смо били запљуснути првим миграционим таласом, са највиших званичних инстанци прокламовано је да ће избеглицама бити широм отворена гранична врата, уз могућност да они који желе остану у нашој држави која ће предузети све неопходне мере да их адекватно збрине; када су регистровани први случајеви вируса ковид-19, јавности су бомбастично сервиране информације да нема бојазни од озбиљније епидемије и да је реч о бенижном вирусу слабијем од грипа.⁶

Стварност је убрзо демантовала изнете оцене размера и процене могућих последица насталих криза, показавши колико су оне – којим год разлозима да су биле мотивисане – биле брзоплете, олаке и, што је најгоре, погрешне. Можда су, рецимо, мотиви за оптимистичне изјаве поводом првих наговештаја мигрантске кризе били морално оправдани (емпатија, жеља да се избеглицама пружи помоћ, и слични), али су жеље биле једно а реалност друго: у тренутку када је ЕУ затворила своје границе и препречила Балканску руту за пролаз миграната, суочили смо се са проблемом њиховог смештаја и немогућношћу да их социјално интегришемо.⁷ Ствари су изгледале још поразније када је реч о оптимистичним проценама развоја и размере ковид-19 кризе: од „најсмешнијег вируса на свету” брзо смо доспели у ванредну ситуацију у којој су се испојиле све слабости нашег здравственог система (недостатак одговарајуће медицинске опреме, медицинског особља и смештајних капацитета). У игри су, наравно, две могућности: званичници су или искрено али лаковерно били убеђени у тачност својих оцена и процена, или су свесно обмањивали јавност из одређених прагматичних разлога (политички интерес, сузбијање панике, куповина времена и слично). Која год да је опција у питању, когнитивни ефекти били су исти: код многих грађана, склоних некритичком ослањању на судове ауторитета, формирана су

6 Као што нам је познато, таквих олакших оцена и напречац повучених лоших теза било је и у неким другим земљама, рецимо САД (Трамп) и Великој Британији (Донсон). Ако је за утеху, ове земље су извукле поуку и предњачиле у организованој вакцинацији становништва.

7 Број одобрених азила веома је мали у односу на укупан број избеглица које су се задржале у нашој земљи (према подацима Комесаријата за избеглице и миграције, почетком новембра 2020. године у Србији је било више од 6.000 миграната смештених у 19 центара и још око 1.200 ван њих).

погрешна уверења и неоснована очекивања, што је посебно у контексту пандемијске кризе за последицу имало конфузију, опуштање и неодговорно понашање. Одлуке и поступци који су се темељили на лаковерности уместо на знању нису ни могли бити другачији, а пошто је улог био веома висок (у питању су не само економски трошкови, него и судбине многих људи), плаћена је и висока цена (изгубљени су бројни људски животи). Управо је овај, контекстуално веома важан фактор, диктирао крајњи опрез, коришћење поузданих метода и формирања оправданих веровања о релевантним чињеницама. Овако висок улог изискивао је далеко организованији, епистемички одговоран и институционално подржан ангажман у стицању одговарајућих знања и предузимању адекватних мера ради спречавања или бар ублажавања негативних последица: у случају мигрантске кризе, збрињавање избеглица, предупређивање несрећних случајева, елиминисање опасности од евентуалних терористичких претњи; а у случају пандемијске кризе – систематична научна истраживања природе, начина и брзине преношења вируса, лабораторијски рад на прављењу вакцине, предузимање заштитних мера итд.

*

Као што се на примерима мигрантске и пандемијске кризе може видети, у кризним контекстима са драматичним порастом друштвеног и индивидуалног улога расте и важност поузданог открића истине, прецизних увида и тачних процена, док комбиновано дејство психолошких механизма прожетих снажним емоцијама (страх, неизвесност, дезоријентисаност и сл.) и спољашњих чинилаца (разна удружења, масовни медији, интернет и др.) јача постојеће и ствара нове когнитивне препреке које ометају стицање знања. Да би се отклониле погрешке које у таквим контекстима често могу бити фаталне, неопходно је како индивидуално, тако и институционално епистемички одговорно ангажовање на потискивању лаковерности и фаворизовању поузданих сазнајних метода. Једино епистемички одговорним понашањем могуће је доћи до релевантних знања на темељу којих се могу доносити исправне одлуке и повлачити прави потези који воде ка превазилажењу кризе. На индивидуалном плану, то подразумева избегавање когнитивних пропуста, прибегавање поузданим изворима информација, критичко преиспитивање и ослањање на судове стручњака из релевантних области. На ширем, друштвеном плану, то изискује организован, институционално подржан рад тимова стручњака из области које су релевантне за врсту кризе којом је друштво погођено (економисти, социолози, хемичари,

лекари и други). Поред тога што могу да користе искуства и поуке из ранијих, сличних кризних ситуација, овакви тимови су компетентни за (а) систематично прикупљање и анализу релевантних података; (б) тумачење, објашњење и предвиђање токова догађаја као што су, у примерима којима смо се бавили, социјални трендови или економски ефекти миграција, односно модалитети ширења вируса, његове мутације или реакција на лекове. Једино овако стечена знања пружају адекватну основу на темељу које би надлежне институције могле да конципирају и спроводе план борбе са кризом, односно кораке које ће предузети како би отклониле или бар ублажиле негативне ефекте кризе.

Какву епистемолошку поуку можемо да извучемо? У складу са оном са којом смо започели овај рад, можемо још једном да констатујемо: да, заиста, ништа лакше него поверовати у нешто ако смо већ склони да до веровања долазимо на најлакше начине, тако што ћемо подлећи снажним емоцијама, робовати предрасудама, поводити се за лажним ауторитетима или се некритички ослањати на непоуздане изворе информација препуне лажних вести, псеудонаучних ставова, теорија завере и слично; неупоредиво теже је *знаћи* зато што стицање знања изискује когнитивни напор и коришћење поузданих најбољих метода као што су пажљиво прикупљање података, опрезна анализа, ваљано извођење и спремност на критичко преиспитивање закључака. Овај други, тежи пут резервисан је за епистемички одговорне особе и, када су у питању комплексније тематске области, стручно оспособљене појединце. То ипак не значи да су сви остали осуђени на лаковерност: као и у другим сферама људског живота, и у домену људског знања заступљена је својеврсна подела рада, па ће се и лаици епистемички одговорно понашати ако се у погледу сложенијих питања из разних научних области ослоне на судове компетентних стручњака. Још увек је то доста комотан начин формирања тачних веровања, али је бар довољно поуздан да отклања лаковерност и доноси знања.

Коришћена литература

- Armstrong, D. 1973. *Belief, Truth, and Knowledge*. London: Cambridge University Press.
- Austin, J. L. 1961. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Dretske, F. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dretske, F. 2000. The Epistemology of Belief. In: *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–79.

- Goldman, A. 1979. What Is Justified Belief? In: G. Pappas, ed. *Justification and Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel, 1–23.
- Goldman, A. 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Correia, V. 2011. Biases and fallacies: The role of motivated irrationality in fallacious reasoning. *Cogency* Vol. 3, No. 1, 107–126.
- Gilovitch, G. and Kahneman, D. eds. 2002. *Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. Macmillan.
- Tindale, C. 2007. *Fallacies and Argument Appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Twerski, A. & Kahneman, D. 1974. Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science* 185, 1124–1131.
- Twerski, A. 1997. *Addictive Thinking*. Center City, Minnesota: Hazelden.
- Pohl, R. ed. 2004. *Cognitive Illusions*. Hove and New York: Psychology Press.
- Fogelin, R. 2003, *Walking the Tightrope of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramsey, F. P. 1931. Knowledge. In: R. B. Braithwaite, ed. *The Foundations of Mathematics and Other Essays*. New York: Harcourt Brace.
- Stine, G. 1999. Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure. In: K. DeRose & T. A. Warfield, eds. *Skepticism: A Contemporary Reader*. New York, Oxford: OUP.

Živan Lazović*

EPISTEMIC RESPONSIBILITY IN THE CONTEXT OF SOCIAL CRISIS

Abstract: The main aim of this paper is to consider how various types of social crises create contexts in which the general assumption comes to full expression that without knowledge of relevant data, correct decisions cannot be made or adequate measures taken to overcome the crisis. Such contexts, on the one hand, increase the importance of successful discovery of the truth both for individuals and for society as a whole, which affects the tightening of epistemic standards, while on the other hand they enlarge some old or bring new cognitive barriers that negatively affect the reliability of various cognitive methods. The key role of epistemic responsibility is illustrated with the examples of two crises that have befallen us during the last few years: the migrant crisis and the pandemic crisis.

Keywords: social crisis, gullibility, reliability, epistemic responsibility.

* full professor, zlazovic@f.bg.ac.rs

Драго Ђурић*

ПОВЕРЕЊЕ, АУТОРИТАРНИ РЕЖИМ И КРИЗА

Апстракт: У раду ћу се бавити питањем односа између поверења, ауторитарних демократских режима и кризних стања. Посебну пажњу посветићу питању односа између персоналног поверења и поверења у институције. Покушаћу да укажем на начин на који се у ауторитарним режимима развија неповерење у институције, као и на популистички начин умањивања значаја институција и поверења у њих, које се виде као препреке за ефикасан однос вође и народа. На крају ћу рећи и неколико речи које се тичу поверења у науку и њеног начина приступања јавности.

Кључне речи: Поверење, ауторитарни режим, криза, поверење у науку, јавност

Увод

Не постоји савремено друштво које није у у некој врсти кризе, као што нема старосних периода у људском животу за које неко није тврдио да су кризни. Шта то значи рећи да се неко друштво налази у кризи?¹ Један од одговора био би да се оно налази у стању неког степена неизвесности и несигурности. На основу тога могло би се

* Драго Ђурић, Редовни професор, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, djuricdrag@gmail.com

1 Реч „криза” има корен у старогрчкој речи *κρίσις*, и њоме се означавало оно што се у нашем језику данас изражава речима „одвајање”, „одлука”, „избор”, „пресуда” и сличним (Koselleck, Richter 2006). Међутим, том речју се данас означава стање неког процеса које *захтева* избор, пресуду, а пре свега одлуку и, мање или више, ургентно дељање. Кризно стање је стање у којем се неки процес одвија једносмерно и неповратно ка нежељеном исходу. Стога је и стање које називамо кризним обележено временским ограничењем; уколико се одлука или дељање не подуму у ограниченом времену процес ће имати неповратно нежељени исход. Због тога се и одлуке поводом неког кризног процеса морају доносити на основу ограничених информација; информације на основу којих се доноси одлука не би имале никакав значај уколико би се њихово прикупљање протезало после времена за које се претпоставља да у њему процес постаје неповратан.

закључити да је стање друштва која се не налазе у кризи обележено уверењем његових чланова да је њихов живот обележен извесношћу и сигурношћу. Међутим, тешко је замислити да постоји неко друштво чији чланови сматрају да ће сви њихови планови и дела имати успешан исход. Није, на пример, извесно и сигурно да ћемо се сви уписати на жељени факултет. И поред лепе слике о себи није извесно да ће се неко допасти особи која се њему допада. Моје почетно уверење да ће моје текуће разматрање насловљеног проблема бити експланаторно плодно, није праћено великим степеном извесности и сигурности.

Могао би се навести велики број сличних жеља и планова чије је испуњење несигурно и неизвесно у врло различито уређеним друштвима. Ризици повезани са њима приближно су једнаки, рецимо, и у Србији и на Новом Зеланду. Али, није тешко навести огроман број примера неких другачијих планова и жеља за које би се могло показати да је извесност њиховог испуњења драстично различита у Србији и на Новом Зеланду. Различите су, на пример, околности у којима би требало да остваримо план да побољшамо животни стандард своје породице, да изведемо неки пословни подухват, да неометано гласамо на изборима за парламент и слично. Ако оставимо по страни утицај глобалних процеса, степен неизвесности и несигурности на које наилазе становници Србије значајно се разликује од кризе у којој се налазе становници Новог Зеланда. У чему се тачно састоји та разлика? Социјално гледано, ти ризици су слични уколико су везани за планове и жеље који не зависе од начина на који су уређени и начина на који функционишу општи друштвени односи у Србији и на Новом Зеланду, док су врло различити уколико од тих односа зависе.

Уопштено речено, и Србија и Финска, рецимо, требало би да буду на сличан начин уређена друштва. Номинално гледано, и у једној и у другој земљи је реч о парламентарним демократијама и мање-више либералним економијама. Ефикасност тих држава и добробит њихових становника требало би да проистекне из класичне поделе власти на законодавну, извршну и судску, што би омогућило њихову узајамну контролу и поштовање правног поретка, односно обезбеђивање правне извесности и сигурности. С друге стране, из слободне привредне конкуренције требало би да проистекне економска ефикасност и привредни развој који би их чинио конкурентним другим државама. Овде није потребно посебно образлагати чињеницу да плодови отворене привредне конкуренције зависе од правне сигурности. Да би конкуренција одиграла улогу привредног раста и повећања општег благостања грађана привредни актери морају имати равноправне услове.

Сада се намеће следеће питање: због чега се српско друштво скоро непрекидно налази у кризи, а, на пример, новозеландско и финско не? У одговору на то питање требало би, на пример, потражити и објашњење чињенице да се становници Србије, и поред много бољег географског положаја, исељавају на Нови Зеланд, који се налази такође „на крају света”, док се супротно скоро не дешава. Због чега они то чине и поред тога што одлука о тој миграцији има за последицу раскид са породицом, пријатељима, омиљеним местима, па чак и са матерњим језиком, а ништа од тога, као ни много чега другог, није ни пријатно ни безболно. Ако оставимо по страни неке ретке мотиве, као што су авантуризам, радозналост и сл., основни мотив за пресељење јесте организација личног живота у држави и друштву у којем је много већа извесност да би се у њему могле остварити личне амбиције, планови и жеље. Прецизније речено, реч је о потрази за животом у друштву у којем је остварење личних планова и жеља у много већој мери зависно од властитих способности и труда. У крајњој инстанци, већи степен извесности да ће властити труд уродити плодом резултат је извесности услова у којима људи покушавају да остваре своје жеље и планове. Људи који се пресељавају обично нису теоретичари, па онда и не анализирају те услове, али довољно је да, рецимо, виде да онима који су већ емигрирали у новој средини полази за руком оно што им није полазило за руком у старој средини.

Поверење и друштвени поредак

Није потребно посебно образлагати чињеницу да наш живот у заједници, остварење наших планова и жеља, не зависи само од нас, него и од других људи. Извесност остварења наших планова зависи од степена поверења у то да ће се ти други људи понашати на очекивани начин. Томе би се морало прилагодити и планирање начина на који можемо остварити своје циљеве. Утилитаристички гледано, у друштву у којем су корумпиране или пропале институције, у којем грађани у њих немају поверења, људи ће планирати да своје, на пример, пословне подухвате остваре на начин на који се они могу остварити у таквом окружењу, рецимо, подмићивањем службеника, неком противуслугом и слично. Они грађани који нису спремни на то биће потпуно демотивисани за привредну иницијативу или ће своје послове обављати у потпуно неравноправним условима, па ће се ти њихови послови најчешће временом гасити. Тиме један број грађана постаје искључен из привредне активности, чиме се слаби конкуренција, а тиме и општији раст привреде као услова за повећање благостања.

Онда када неко друштво огрезне у корупцији, злоупотреба институција и коруптивне радње неприметно постају етаблирани начин понашања, обичајно право, неписано правило. Није ту реч само о обичајном стварном праву, него и некој врсти обичајног процесног права: временом се учврсти правило о томе како, кога, када и колико потплатити. Од момента од којег око вас почну да круже дилери повезани са властима, који вам, на пример, за новац нуде легализацију или укњижење некретнина, то постаје ново неписано правило за легализацију, док номинално правна, некоруптивна процедура легализације потпуно престаје да важи. Неко сумњичавији, неко ко је у великој мери изгубио поверење у институције, могао би се запитати да ли ће ускоро изгубити значај и сама укњижења, била она коруптивна или легална: наиме, он би могао резоновати тако што би сматрао да ако је могуће нелегално укњижење власништва над некретнином, зашто би било немогуће и да вас неко лиши некретнине тако што би је, кривотворењем књига, прекњижио на неког другог. Тај и слични процеси друштво би врло брзо могли довести у близину поретка којег Хобс назива природним стањем. То стање је, као што знамо, стање општег узајамног неповерења, а из тог неповерења рађа се опште насиље (Hobbes 1668/1994, Alfano 2016). Препрека која стоји пред ауторитарним режимима да допусте такво стање јесте чињеница да им оно није у интересу, пре свега због тога што би могло довести до побуне и преврата.

Поверење у институције

Мање или више складно функционисање савременог друштва заснива се на мањем или већем степену узајамног поверење између његових чланова или мањег или већег поверења у институције.²

2 У савременим расправама често се тврди да су се традиционалним расправама о питању поверења одавно придружиле расправе о питању неповерења (McLeod 2020). Међутим, тешко је видети у чему би се састојала та иновативност. Наиме, као што можемо имати мањи или већи степен поверења, можемо имати и мањи или већи степен неповерења. Према томе, реч је о истој скали само са обрнутим вредностима: за онога ко има висок степен поверења у Х могло би се рећи да има низак степен неповерења у Х. Сасвим други проблем је питање одлуке о подузимању неке радње на овај или онај начин засноване на поверењу или неповерењу. Ми, на пример, можемо одлучити да некој особи, из различитих разлога, препустимо неки посао, или да са њом ступимо у пословну сарадњу, иако немамо велико поверење у то да ће га она на ваљан начин обавити, као што можемо да одлучимо да се обратимо некој институцији, рецимо, тужилаштво, и притом имати прилично висок степен неповерења у

Понекад се закључује да се питање поверења може у крајњој инстанци редуковати на персонално поверење. Међутим, није тешко запазити чињеницу да наше поверење у, на пример, администрацију, школу, учеснике у саобраћају, није персонализовано. Ми, на пример, верујемо у то да ће се други учесници у саобраћају придржавати саобраћајних правила, мада своје поверење у то не можемо засновати на томе што их лично познајемо.

Једно од основних питања везаних за проблем поверења тиче се његове оправданости. Као што што можемо имати мање или веће поверење у неку особу или социјалну институцију, тако поверење може бити мање или више оправдано. Логично је претпоставити да наше одлуке о томе да поводом неке ствари некоме поклонимо поверење зависе само од степена његове оправданости. Међутим, проблем није тако једноставан. Јасно је да оправданост степена нашег поверења у друге особе или институције зависи од информација на основу којих доносимо одлуку о њему. Те информације могу бити мање или више поуздане, мање или више ограничене. Могло би се рећи да наша одлука да нечему поклонимо поверење зависи од нас самих, односно наших когнитивних способности, наших претходних искустава, као и од стечених знања, односно образовања. Међутим, наше одлуке да се у обављању неког посла обратимо некој особи, друштвеној групи или институцији, могу бити праћене високим неповерењем у то да ће се тај посао успешно привести крају.

Одлука о томе да нечему поклонимо поверење зависи и од карактера питања поводом којег то чинимо. Ако је реч о животно мало значајном питању онда понекад питање поверења уопште и не постављамо. Ако некога на улици питам за време или за неку адресу, онда питање поверења у онога који би на та питања требало да ми одговори уопште посебно не постављам. Међутим, уколико ми неко тражи да му позајмим већу количину новца, онда ћу озбиљно размотрити да ли могу имати поверење у његово обећање да ће ми новац вратити до неког времена или да ће ми га уопште вратити. Банка је, као што знамо, у таквим ситуацијама крајње неповерљива, она тражи гаранцију која је сигурнија од пуког обећања.

Поверење у институције зависи од стања у којем се налазе саме институције, од нашег искуства са њима, односно са људима који у њима раде. Оно, разуме се, зависи и од нас самих, а пре свега, од

правосудни систем. Ако све то имамо у виду, онда би се могло закључити да се, на супрот тезама неких аутора (Ullmann-Margalit 2004), поверење и неповерење не искључују.

ситуације у којој се затекнемо. Уколико смо тешко повређени, онда у таквој кризној ситуацији поклањамо велико поверење лекарима хитне помоћи или ургентне медицине, мада смо можда пре тога изградили висок степен неповерења у њих. У сличним животним ситуацијама људи понекад постају врло религиозни и изграђују високо поверење у свештенике и религијске институције, иако то пре тога није био случај.

Поверење и ауторитарни режим

Јасан знак начелно ниског степена поверења у институције савремених парламентарних демократија јесте већ и сам принцип поделе власти на законодавну, судску и извршну. Наиме, претпоставља се да би ова подела и независност делова власти требало да омогуће њихову узајамну контролу. Ауторитарни режими, иако тај систем подражавају, систематски развијају неповерење у ову поделу, сугеришући нам ставове о томе да је она компликована, да доприноси коруптивности, нетранспарентности, да је ту реч, како се то каже, о отуђеним деловима власти. Дакле, ова подела власти за коју се претпоставља управо супротно, приказује се као нешто што је самовољно и што измиче било каквој спољној контроли. Ауторитарна власт нам сугерише да је њен начин рада транспарентнији, пошто је одговорност персонализована, ефикаснији, пошто заобилази компликоване и дуготрајније административне процедуре и слично. На примеру Србије то се може видети на чињеници да из пословних односа државе полако ишчезавају тендери, јавне лицитације, а све више су учестале директне нагодбе.

Колико је низак степен поверења у јавну администрацију показује нам и чињеница да се у савременим парламентарним демократијама предвиђа и читав низ независних контролних тела, од којих нека и у својим називима афирмишу питање поверења. У нашем правном систему постоји читав низ персонализованих повереника: Повереник за људска права, Повереник за заштиту података о личности, Повереник за информације од јавног значаја, Повереник за заштиту равноправности, Повереник за заштиту потрошача итд. Персонафикацијом ових институција сугерише нам се закључак да је ту реч о особама које су независне у свом раду и особама од великог поверења. Оно што остаје проблем јесте процедура њиховог избора, као и њихов стварни утицај, односно моћ да коригују поступке власти и поступке оних који су интересно везани за власт.

И без неког посебног истраживања могло би се тврдити да се у тзв. ауторитарном режиму систематски развија персонално поверење. С једне стране, манипулацијом јавним мњењем изграђује се култ личности вође. Врло често се пропагандним средствима он приказује као особа која лично решава појединачне проблеме поданика. С друге стране, у таквом систему генерално слаби поверење у институције, при чему се већи степен поверења поклања особама из најближег окружења, особама које најбоље познајете: рецимо, родбини и врло уском кругу познаника, чиме се поверење и у овом случају своди на његов персонализованани облик. Персонализована је и критика политичких противника. Из пропагандног труда да се развије неповерење у политичке противнике искључене су политичке организације (странке, покрети, невладине организације), а сав рад усмерен је на упорно и систематско развијање неповерења у њихове челнике или непосредне сараднике персонално. Очигледно је да се у јавности персонализацијом много лакше ствара позитивна слика о себи, као и негативна слика о противницима.

Обавезан пратилац савремених ауторитарних режима је популизам.³ Вођа и његови сарадници као циљну групу за развијање поверења у своје способности бирају најширу публику, која је у погледу компетентности о последицама одлука о већини значајних питања лаичка. Ако се код некога у лаичкој јавности учврсти поверење у вођу, онда га је тешко доводити у питање, чак и онда када постоји јасна контрадикција између његових различитих ставова, као и између обећања и њихове реализације. Ствара се уверење о томе да вођа зна шта ради и онда када очигледно износи некохерентне тврдње. На тај начин се у лаичку публику уграђује становиште једне врсте политичке теодикеје. У њој се шири уверење да су сви вођини потези, који само на први поглед делују неприхватљиво, део неке дугорочне стратегије: ако вођа и учини нека појединачна зла, он то сигурно чини зато што је то нужно због неког каснијег већег општег добра. Пошто ова политичка теодикеја личи на теолошку, вероватно би за изградњу стратегије њене критике могла бити од користи дуга традиција критике теолошке теодикеје.

Стратегија пропагандне поларизације у ауторитарним режимима има бар још једну карактеристику сличну теологији. Вођа је, попут бога, свемоћан, свезнајући и савршено добар, док су сви његови

3 Савремени ауторитарни режими номинално фингирају демократске институције и плурализам. Стога се тај тип режима у литератури најчешће назива демократским ауторитаријанизмом. Јасан и прегледан приказ гледишта на такве режиме даје нам, поред осталих, Бранкати (Brancati 2014).

опоненти сатане и ђаволи, који народу чине зло и хоће да га обману и преваре. Једино што у овом поређењу није сасвим у сагласности са теологијом јесте озбиљан недостатак персонификованих анђела. Вође често и своје сараднике оптужују или омаловажавају, сугеришући публици закључак да су они само нужно зло. У ауторитарним режимима систематски се развија страх од тога да би могућа детронизација вође отворила пут за то да власт преузме неки сатана или гомила ђавола. Због тога се ствара слика о томе да се друштво на чијем је вођа челу налази у сталној кризи и опасности. Опасност по заједницу често се представља кроз фингирање кризе, кроз фингирање угрожености вође, укључујући и угроженост његовог живота. Улога анђела пропагандно се додељује деперсонализованим најнижим слојевима друштва, тзв. обичним људима. Образовани и стручни људи представљају се као ђаволи, као унутрашњи непријатељи. Они, у сарадњи са спољним непријатељима, само хоће да ви наивно помислите да су забринуте за стање друштва, а у ствари највећи део времена безбрижно „седе по кафићима”, „чваре се на сунцу”, иду на море и слично, док вођа, ослоњен једино на обичне осиромашене људе, неуморно бди над добром целог друштва. То је разлог због којег се вође у својим јавним наступима често поистовећују с обичним људима: пауперизоване грађане константно хвали због њиховог пожртвовања и патриотизма, рачунајући на њихову простодушност и лаковерност. То се, није потребно посебно наглашавати, чини због тога што они сачињавају најбројнији део бирачког тела.

Како би се наведена поларизација у савременим друштвима успешно спровела потребна је велика подршка медија. Због тога се вође труде да их максимално запоседну. Пропагандном стратегијом вођа се изузима из политичке конкуренције, он је у својој свемоћи, свезнању и савршеној доброту, да опет употребим божје атрибуте, изнад или с ону страну прљаве политике. Због тога ауторитарне вође из својих медијских наступа потпуно искључују могућност опонената, непријатних питања или критика. Политички опоненти представљају се као предатори народних средстава, као „унутрашњи непријатељи” народа, као издајници и слично. Отворено критичко разматрање омета се масовно и систематски тзв. ботовањем, које нема за циљ само да афирмише вођу, него и да обесхрабри било какву могућност промене власти.

Али, базични ослонац стратегије максимизације веровања или поверења у вођу заснива се на психолошкој претпоставци према којој највећи број људи избегава онај тип неизвесности који са со-

бом носе сумња и критика (Nietzsche 1984).⁴ Обрисе те стратегије назначио је и Перс у свом раду *Учвршћивање веровања* (Peirce, 1877). Он прави разлику између четири, како их он назива, метода за учвршћивање веровања: метода упорности, метода ауторитета, а приори метафизичког метода и научног метода. Метафизички метод је овде ван нашег интереса, пошто се заснива на нашим најдубљим склоностима и предрасудама, па су стога метафизичка веровања врло мало зависна од комуникације и пропаганде. Научни метод одликује да се његов начелни скептицизам отклања истраживањем, па би онда у принципу требало да буде скоро неподложан пропаганди.

Осврнућу се само укратко на оно што Перс зове методом упорности и методом ауторитета. Наша веровања су нам важна пошто на основу њих доносимо одлуке о томе шта ћемо чинити. Отклањањем сумње долазимо до веровања које постаје нека врста наше навике у понашању, а такво понашање чини наше деловање, краткорочно гледано, ефикасним. Пошто велики број људи избегава стање незнања и сумње по сваку цену и пошто нерадо мења своја веровања, онда се најважнији задатак пропаганде састоји у проналажењу најбољег начина да се неко веровање учврсти и да се потом негује тиме што би се настојало да се оно претвори у навику. Као што велики број људи настоји да по сваку цену избегне стање сумње, у пропаганди се рачуна и на то да они упорно и по сваку цену не напуштају већ једном утувљено веровање. То се може закључити и на основу свакодневног искуства према којем ти људи, како каже Перс, са „презиром и мржњом” гледају на све што би то њихово веровање могло нарушити. Он у вези са овим проблемом наводи и лични пример:

„Сећам се да сам једном био замољен да не читам извесне новине јер би оне могле утицати на то да променим своје гледиште [opinion]... често сам откривао да се овај систем намерно/свесно [deliberately] усваја. Још чешће да инстинктивна антипатија према неодлучном стању духа, која... постаје страх од сумње, људе нагони на то да се грчевито држе гледишта које су већ усвојили” (Peirce 1877: 7).

Перс нам даље сугерише да се у прошлости за учвршћивање упорних веровања често користио државни апарат, јер се на тај начин веровање не учвршћује само код појединца него и у заједници. Држава је једна врста институције која „пажњу народа заокупља правоверним

4 У свом излагању заблуда везаних за каузално резонување Ниче наводи и питање тзв. имагинарих узрока. Неизвесне и непознате ствари нас узнемиравају, због чега људи теже ка томе да их што пре себи учине познатим и извесним. Они то, пише он, понекад чине по сваку цену. Аксиом тог настојања гласио би: „боље је било какво објашњење него никакво” (Nietzsche 1984: 975).

учењем”, стално га „понавља и преноси” и спречава „заступање и изражавање супротних учења”. Перс даље улогу државе, што би се могло односити и на ауторитарне режиме, описује на следећи начин:

„Нека се из људске свести уклоне сви могући узроци за промену гледишта. Нека се држе у незнању да не би нашли неки разлог да мисле другачије него што мисле. Нека се њихове страсти тако усмере да им лична и неубичајена мњења изазивају мржњу и страх” (Peirce 1877: 8).

Овакво поступање Перс назива методом ауторитета. Тешко је прегнантијне формулисати основне циљеве пропагандне стратегије карактеристичне за ауторитарне режиме. Перс у даљем излагању образлаже гледиште да је најадекватнији начин учвршћивања веровања наука и за њу карактеристично истраживање. Овде се тиме више нећу бавити. Своју пажњу усмерићу још само на неке проблеме који се у савременом друштву везују за питање поверења у науку.

Поверење у науку

Колики је проблем поверења у науку и значај ставова лаичке јавности према науци може се закључити и на онову чињенице да су његовом истраживању посвећени и посебни стручни часописи, као што су *Public Understanding of Science* или *Social Studies of Science*, као и посебно одређена административна тела која се у демократским друштвима баве овим проблемом. Ја ћу овде само уопштено рећи нешто о проблему односа између научног знања и лаичке јавности. Уз то, укратко ћу се осврнути на проблеме који су у вези са тим избили у Србији током епидемије вируса корона.

Већина људи нису научници. Исто тако, и они који се баве науком баве се неком конкретном науком или наукама, а не свим наукама. У вези са тим нам се природно намеће следеће питање: како онда лаичка публика изграђује своје ставове о науци, као и како доноси одлуке које би требало да се занимају на тим ставовима? Начелно гледано, образовне институције полазе од тога да би систем базичног школовања (основне и средње школе) требало код младих да развије поверење у науку. Једно од питања које би са тим у вези требало размотрити јесте питање оправданости тог поверења. Да ли би базичне образовне институције, уз научне хипотезе или теорије са којима би ученици требало да се током школовања упознају, требало да им понуде и њихово уверљиво оправдање? И без неког посебног образложења лако је закључити да то начелно није могуће. Због велике количине ненаучних теорија којима се млади покушавају увести

у свет одраслих, већина тзв. градива њима се преноси догматски, а не проблемски. Исто тако, мора се имати у виду и когнитивна зрелост младих да савладају сложена научна оправдања и објашњења.

Све нас то упућује на закључак да би током базичног школовања требало код ученика да се развије поверење у науку које се највећим делом не би ослањало на наведени тип оправдања. То нас води закључку да би они некако требало да се упознају са општим карактером научног знања. Чини се да је доста добар пут да се ово питање размотри начин на који се људи односе према актуелној епидемији вируса корона. Тај начин нам јасно указује на чињеницу да неки од њих током базичног школовања или уопште нису упућивани у карактер научног знања, или то није чињено на успешан начин. Начин на који велики број људи коментарише научно знање одаје нам чињеницу да је упознавање ученика са научним теоријама обележено имплицитним пласирањем принципа истиносне биваленције: оне су или истините или нису истините, нема трећег. Када је, рецимо, реч о вакцинама против вируса, онда се у позадини дискусија може уочити начин резоновања који је карактеристичан за ексклузивну дисјункцију: или су вакцине безбедне или нису безбедне, или су ефикасне или нису ефикасне. Научни говор о вирусу и вакцинацији у којем се може препознати непоштовање наведених лаичких представа о науци изазива код неких људи велики степен неповерења у њу, а уверљивим научницима сматрају се они који у медијима иступају са наведеним догматским представама о њој.

Као што је већ речено, велики број људи тешко подноси стање неизвесности, па се на њих лако лепе тврдње оних који се представљају као научници, а чији говор карактеришу самоуверене категоричке тврдње.⁵ У њихове наступе људи често имају поверења. У поаређењу са њима одговорни научници делују несигурно и неуверљиво,

5 Из начина на који се учвршћују научна веровања не би требало никада сасвим искључити сумње. Међутим, начином на који се ученицима износе научне теорије сугерише се управо супротно. Амблематичан пример представљају категоричке тврдње у уџбеницима и текстовима из историје науке. Уместо да се, на пример, каже „ако се има у виду степен уверљивости сведочанстава о неким догађајима из прошлости и ако се имају у виду опште карактеристике епохе, онда би се могло закључити да се највероватније догодило Икс”, просто се категорички тврди „догодило се Икс”. Квазиисторичари врло често сугеришу генерално резоновање према којем наша будућности чврсто зависи од нашег схватања прошлости, што би нас могло довести да апсурдних закључака; на пример, да је то шта ја могу да купим за 1000 динара зависно од тога да ли сам тај новац зарадио или ми је он поклоњен. На сличан начин нам се у расправама несвесно сугерише необичан закључак да је, рацимо, успешност вакцине зависна од тога да ли је вирус дошао из природе или је произведен у лабораторији.

говоре језиком статистике и вероватноће, и тиме стварају представу о својој несигурности и непоузданости. Они се најширој публици, а то је још увек телевизијска публика, обраћају на начин на који се обично обраћају другим научницима. Када је, на пример, реч, о вакцинацији, они њене предности представљају кроз статистику говорећи о проценту ефикасности, о томе да су акциденти са озбиљнијим последицама врло ретки и слично. Они очигледно превиђају начин на који њихов говор делује на најширу публику. Најширој публици би наведена статистика и вероватноћа биле много разумљивије уколико би им се значај вакцинације приказао кроз неку њој лако разумљивој аналогију: ако бисмо, на пример, говорећи о значају вакцинације рекли да „обућа понекад нажуља, али да је много опасније стално ходати бос”.

У конкретном случају развоја догађаја везаних за начин представљања епидемије у Србији од стране тзв. Кризног штаба, велике грешке начињене су већ на самом почетку. То је изазвало врло низак степен поверења у стручност тог тела, а онда добрим делом и у медицинску науку уопште. Један број чланова тог тела представљен је као скуп људи од великог научног ауторитета. То би већ само по себи требало да код грађана изазове висок степен поверења. Међутим, то поверење је врло брзо прокоцкано. Одговорно научно представљање појаве новог вируса, вируса о којем су постојале врло штуре информације, захтевало је висок степен опреза. Да се на самом почетку одговорно приступило, као и да је размотрена и разрађена нека стратегија за комуникацију, онда би се развило и поверење у рад тог штаба, као и у мере које би он за заштиту од вируса доносио.

Личности које су сачињавале тај штаб, а које су представљене као особе са научним ауторитетом, показале су већ од самог почетка необично висок степен неозбиљности и неодговорности. Одговоран покушај да се публици представи проблем суочавања са претњом од епидемије вируса о којем постоје само површне информације није спојив са жовијалношћу, пошалицама и смехом: подсетимо на то да су се сви лекари, укључујући и председника Србије, на првој конференцији за штампу одржаној почетком 2020. године грохотом смејали. У озбиљној некохерентности са тим понашањем је сама чињеница да је основан Кризни штаб, и да се поводом вируса на конференцији за медије обраћа већи број научних ауторитета. Разуме се да шира публика не уочава ту некохерентност, пошто се њена слика у основи формира на основу упадљиво небрижног понашања. Велики број медија, интернетских, телевизијских и штампаних, максимално је користио атрактивност теме тиме што је дао велики простор за излагање интригантних теорија: од квазинаучних теорија о вирусу

до теорија о економским, а пре свега, фармацеутско-индустријским заверама. Све је то допринело ширењу неповерења у медицинску науку у целини.

Власти су, уместо да одмах уоче тај проблем, и саме доприносиле томе да он постане још већи. Уместо да се посвете управљању епидемијским процесом, оне су и саму епидемију безобзирно користиле за изборну агенду. Много већи ресурси уложени су у развијање, да тако кажемо, изборног поверења, него на развијање поверења у управљање епидемијском кризом. У ту сврху је обилато коришћен и сам Кризни штаб.

Наука има све већи значај за живот људи у савременом друштву. Неспоран је њен економски значај. Међутим, она има и велики политички значај (Hardwig 1991; Jones 2012). Досадашња искуства код нас и у свету упућују нас на закључак да би, поред рада на развоју науке, посебну пажњу требало посветити питању поверења у науку. Располагање јавним средствима зависи од политичких одлука, док политичке одлуке зависе од људи којима се на изборима даје мандат да управљају тим средствима. Да ли ће та средства бити употребљена на оптималан начин зависи од тога да ли се о њима одлучује на основу науке или на основу партикуларних политичких, односно економских интереса. Утицај науке на доношење одлука о средствима може бити мањи или већи. То у основи зависи од угледа који наука и научници имају међу лаицима, а највећи број бирача су у погледу науке лаици. Научници могу стећи поверење шире јавности само ако имају довољно обиман приступ медијима, и ако се у том приступу води рачуна о публици којој се обраћају.

Литература

- Alfano, M. (2016). „The Topology of Communities of Trust“, *Russian Sociological Review* 15, 30–56.
- Brancati, D. (2014). „Democratic Authoritarianism: Origins and Effects“, *Annual Review of Political Science* 17, 313–326.
- Hardwig, J. (1991). „The Role of Trust in Knowledge“. *The Journal of Philosophy* 88, 693–708.
- Hobbes, T. (1668/1994). *Leviatan*. Ed. E. Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jones, K. (2012). „The politics of intellectual self-trust“. *Social Epistemology* 26, 237–251.
- Koselleck, R. Richter W. M. (2006). „Crisis“, *Journal of the History of Ideas* 67, pp. 357–400.

- McLeod, C. (2020) „Trust”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* E. N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/trust/>>.
- Nietzsche, F. (1984). *Götzen-Dämmerung*, in *Werke III*, Frankfurt/M, Berlin, Wien: Verlag Ullstein GmbH.
- Peirce, S. Ch. (1877). „The Fixation of Belief“, *The Popular Science Monthly*, Nov. 1–15.
- Ullmann-Margalit, E. (2004). „Trust, Distrust, and In Between“, in *Distrust*, R. Hardin (ed.), New York: Russel Sage Foundation, 60–82.

Drago Đurić*

TRUST, AUTHORITARIAN REGIME AND CRISIS

Abstract: In this paper, I will deal with the issue of the relationship between trust, authoritarian democratic regimes and crises. I will pay special attention to the issue of the relationship between personal trust and trust in institutions. I will try to point out the way in which distrust in institutions develops in authoritarian regimes, as well as the populist way of diminishing the importance of institutions and trust in them, which are seen as obstacles to an efficient relationship between the leader and the people. Finally, I will say a few words about trust in science and its way of approaching the public.

Keywords: Trust, authoritarian regime, crisis, trust in science, public.

* Drago Đurić, Full Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, djuricdrag@gmail.com

Љиљана Раденовић*

Петар Нуркић**

ЕПИСТЕМИЧКИ АУТОРИТЕТ И РЕТОРИЧКЕ СТРАТЕГИЈЕ У КРИЗНИМ ОКОЛНОСТИМА

Апстракт: У овом раду испитаћемо како се експерти одређених епистемичких мрежа понашају у околностима кризе. Користећи кризне ситуације изазване пандемијом вируса А h1n1 и SARS-CoV-2 показаћемо како експерти користе реторичке стратегије за учвршћивање сопственог епистемичког ауторитета. Кроз четири различите, али међусобно повезане реторичке стратегије епистемички субјекти који представљају експерте у одређеним научним дисциплинама и институцијама учвршћују свој епистемички ауторитет, одређују начине на које ће њихову експертизу опајати други епистемички субјекти и утичу на степен поверења који други епистемички субјекти имају у њих. Експерти користе две интерно усмерене стратегије, (1) пружајући разлоге зашто су гаранције које нуде рационалне и (2) наглашавајући сопствене нормативне одговорности. Такође, користе две екстерно усмерене реторичке стратегије, уз помоћ којих учвршћују сопствени епистемички ауторитет преко (3) оспоравања стручности других експерата и (4) изношењем сумњи о мотивима поступања других епистемичких експерата.

Кључне речи: Епистемичке мреже, епистемички експерти, епистемички ауторитет, реторичке стратегије.

1. Увод

У овом раду усредсредићемо се на улогу коју епистемички субјекти и експерти имају у оквиру одређених епистемичких мрежа. Контекст кризе у оквиру којег ћемо посматрати понашање

* Редовни професор, 1972, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, lradenovic72@gmail.com

** Истраживач-приправник, 1991, Институт за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, petarnurkic91@gmail.com

епистемичких субјеката чини ово истраживање значајним, како за успостављање норми комуникације између експерата у оквиру мреже, тако и за информисање шире, неекспертске јавности о адекватним начинима тумачења изјава епистемичких експерата. Криза представља контекст изазван догађајима који ремете постојећу организацију и конвенције унутар неке епистемичке мреже (Hoffman, 1999). У кризним ситуацијама постављају се питања о постојећим институционализованим правилима, нормама и претпоставкама. Догађаји који изазивају кризе настају услед различитих друштвених фактора, регулаторних промена и инцидената (међу које можемо сврстати и природне катастрофе попут поплава, земљотреса и пандемија). Током кризних ситуација централни актери, односно епистемички експерти, покушавају да кроз разноврсне активности одбране или поврате легитимитет институционалних пракси које су се нашле у средишту спорних догађаја који су изазвали дату кризу (Jarrperson, 1991). Један од кључних аспеката кризе унутар неке епистемичке мреже представља слика коју о поменутој епистемичкој мрежи имају епистемички субјекти који јој припадају (организације, регулатори, инвеститори, корисници). Криза настаје када су исходи неког догађаја у супротности са очекивањима епистемичких субјеката и када епистемички експерти нису у стању да предузму акцију којом би избегли негативне исходе датог догађаја (Scott, 2001).

У даљем раду, под термином „епистемички експерти” подразумеваћемо централне актере кризних околности, било да су они научници чији се епистемички ауторитет темељи на специфичним експертским способностима или друштвено-политички регулатори са приступом доношењу одлука које непосредно утичу на улоге осталих субјеката. Под термином „епистемички субјекти” подразумеваћемо ширу јавност погођену кризним околностима чију улогу одређују одлуке које доносе експерти¹.

Истраживања су показала да током кризе епистемички субјекти престају да сматрају легитимним постојећа правила, норме и претпоставке (Sine и David, 2003: 186). Будући да *status quo* не представља прихватљиву опцију и да није могуће контролисати исходе догађаја који су проузроковали кризну ситуацију, епистемички експерти прибегавају реторичким оправдањима. Због тога ћемо истраживање

1 „Епистемички субјект” представља кровни појам који се односи и на епистемичког експерта. Појмовним раздвајањем експерата у односу на субјекте идентификоваћемо централне актере унутар епистемичке мреже.

усредсредити на дискурзивне околности у којима се епистемички експерти и њихова стручност налазе. Ближе речено, усредсредити се на улогу коју језик има у обликовању перцепције догађаја у друштву као и покушајима епистемичких експерата да сачувају или поврате поверење осталих епистемичких субјеката у датом контексту. Епистемички експерти уз помоћ реторичких стратегија утичу на институционалну структуру епистемичких мрежа као и на учвршћивање сопственог епистемичког ауторитета. Епистемички ауторитет представља поверење које епистемички субјекти унутар мреже имају у експерте, као и веровања која субјекти формирају о способностима експерата. Епистемички ауторитет утиче на степен поузданости информација које експерти пружају, односно меру у којој ће субјекти дати информације сматрати поузданим и поступати спрам препорука експерата (Kruglanski, et al., 2009).

Овим истраживањем покушаћемо да испитамо два централна питања. На почетку ћемо се из перспективе анализе епистемичких мрежа бавити тиме како, у кризним ситуацијама, епистемички експерти одбрану мреже реализују кроз покушаје очувања властите позиције експерата, а не кроз покушаје очувања постојећих пракси унутар мреже. На основу оваквих теоријских разматрања ћемо, у оквиру првог централног питања, испитати да ли експерти користе реторичке стратегије да би учврстили епистемички ауторитет и даље допринели очувању експертске улоге, чак и када постојеће праксе више нису прихватљиве. Добијени резултати омогућиће нам да закључимо да ли опстанак неке епистемичке мреже зависи од очувања постојећих пракси и норми или од очувања улоге коју експерти заузимају унутар дате мреже. Даље, претпоставке о условљености епистемичког ауторитета реторичким стратегијама доприносе јаснијем сагледавању фактора од којих зависи епистемички ауторитет неког експерата. Стога ћемо у оквиру другог централног питања испитивати начин на који експерти користе реторичке стратегије да би манипуласали одговорношћу. Ближе речено, испитиваћемо како епистемички експерти, путем реторичких стратегија, усмеравају одговорност и идентификују чиниоце који су одговорни за грешке. На крају ћемо прокоментарисати како улога епистемичких експерата одређује исходе кризних ситуација. Ближе речено, осврнућемо се на улогу коју самоприписивање епистемичког ауторитета има у дисфункционалности епистемичких мрежа које се суочавају са кризном ситуацијом.

Најпре ћемо представити теоријску позадину истраживања (на основу које смо издвојили централна истраживачка питања): епистемичке мреже и улоге које епистемички субјекти заузимају унутар њих, однос реторичких стратегија и унутрашње организације дате епистемичке мреже и епистемички ауторитет. Након тога ћемо представити емпиријску позадину истраживања, метод и анализу података. На крају ћемо представити и образложити резултате истраживања и пружити могуће смернице за даља истраживања.

2. Теоријска позадина

2.1. Епистемичке мреже и епистемички експерти

Епистемичке мреже (или епистемички оквири) пружају средства за разумевање односа између епистемичких субјеката (Zollman, 2007). Епистемички субјекти чине елементе једне епистемичке мреже. Однос између епистемичких субјеката одређен је њиховим вештинама, веровањима и вредностима али и епистемичким правилима контекста у којем се налазе. Епистемичке мреже се заснивају на комуникацији између епистемичких субјеката, било да је она вербална, невербална или на другачији начин успостављена спрам одређених епистемичких правила специфичних за дати контекст (Zollman, 2010). Епистемичке мреже пружају увид у односе између епистемичких експерата и осталих епистемичких субјеката. На основу тог увида можемо образовати моделе који нам помажу у предвиђању исхода датог контекста (у нашем случају кризе изазване пандемијом) и улога које ће епистемички субјекти након тога задржати или променити (Shaffer и Graesser, 2010; Shaffer et al., 2009). Специфични индикатори епистемичких мрежа (попут често употребљаваних појмова или, у нашем случају, реторичких стратегија) указују на одређене начине комуникације између субјеката. Индикаторе можемо да групишемо у епистемичке чворове које након тога можемо да групишемо у комуникационе обрасце (Bala и Goyal, 1998). Учесталост изношења реторичких тврдњи у специфичним околностима представља један такав образац.

За потребе моделовања неке епистемичке мреже неопходно је одредити јединицу анализе (Krippendorff, 2004). Како бисмо одредили јединицу анализе потребно је узети било који део комуникације између епистемичких субјеката и разложити га на смислене

делове (инстанце). За потребе нашег истраживања као јединицу анализе издвојићемо *реторичке стратегије* које епистемички експерти користе приликом комуникације са осталим епистемичким субјектима унутар мреже. Овакав приступ нам омогућава да образложимо моделе различитих врста односа унутар мреже и у ширем смислу испитамо да ли се одређени начини разумевања информација – у оквиру одговора које експерти дају на питања осталих епистемичких субјеката и експерата – подударују са изворима информација или везама између веровања која субјекти формирају. Штавише, оно што је од значаја за наше истраживање јесте да таква анализа може пружити увид у успешност стратегија које експерти користе да би учврстили свој епистемички ауторитет – на пример, тврдње о поузданости извора информација могу бити прилично тривијалне (попут „изгледа добро”) или софистицираније (попут „користили су научни метод”). Разумевање епистемичких чворова односно стратегија које експерти користе приликом комуникације пружа увид у значајне аспекте епистемичких мрежа које бисмо пропустили када бисмо се усредсредили искључиво на поузданост извора информација. Када посматрамо комуникацију између епистемичких субјеката унутар мреже битно је да покушамо дубље да разумемо контекст који условљава поделу улога између субјеката. На овај начин добијамо увид у позадинску мотивацију комуникације између експерата и осталих епистемичких субјеката. Циљ овакве анализе је да разумемо шири контекст који одређује улоге експерата који представљају извор информација на основу којих субјекти формирају своја епистемичка опредељења. Одлуке које субјекти доносе у односу на изворе информација, и начин на који концептуализују сложеност тих информација, пресудне су за предвидивост исхода одређене кризне ситуације. Стога, иако је поузданост информација које експерти пласирају битна, прекомерно ослањање на тако тривијалну епистемичку динамику може преусмерити фокус на мање значајне аспекте епистемичких мрежа (Goldman, 1999).

За потребе нашег истраживања употребићемо скуп одговора које експерти дају на питања осталих епистемичких субјеката и експерата и на њега применити квалитативну анализу садржаја (која је дефинисана у поглављу *Метод*). На тај начин добићемо одговоре на истраживачка питања постављена у уводном разматрању рада и продубити разумевање епистемичког ауторитета експерата у мрежи и утицаја који улога експерта има на исходе кризних ситуација.

2.2. Реторичке стратегије и унутрашња организација епистемичких мрежа

Разлика између одређеног догађаја који узрокује промену постојећих пракси, норми и претпоставки, и кризе унутар неке епистемичке мреже се огледа у томе што криза представља далеко комплекснији изазов због размере субјеката укључених у њу (Golsorkhi et al., 2009: 782). Претходно установљене праксе унутар епистемичких мрежа погођених кризом могу доживети неуспехе таквих размера да експертима неће бити епистемички исплативо да их и даље одржавају или бране. Међутим, реконфигурација постојеће организације унутар мреже представља претњу по очување улоге епистемичког експерта (Hoffman, 1999: 353). У околностима кризе пред епистемичке експерте су постављени далеко строжи стандарди него пред остале епистемичке субјекте. Услед таквог притиска експерти прибегавају одбрани својих улога и епистемичког ауторитета како би контролисали исходе кризне ситуације и након тога, захваљујући улози коју су успели да очувају, могли да обликују нове и прикладније норме, правила и структуру мреже (Graffin et al., 2013). Централизованост епистемичких експерата унутар мреже представља кључни структурни фактор који експертима омогућава да задрже постојеће праксе. Различита истраживања показују да очување постојећих епистемичких пракси унутар мреже директно зависи од друштвеног и институционалног положаја епистемичких експерата (Maguire и Hardy, 2009; Micelotta и Washington, 2013). Уколико посматрамо експерте укључене у поменута одбрамбена настојања да задрже постојеће праксе, можемо приметити учестало изношење тврдњи о количини знања и способностима које поседују. Овакво самоприписивање стручности има за циљ да остали епистемички субјекти прихвате тумачење кризне ситуације које експерти нуде (Lesfrud и Meyer, 2012). У овом истраживању ћемо размотрити управо оне ситуације у којима су епистемички субјекти преиспитивали оправданост одређених пракси и поступака епистемичких експерата, а експерти се налазили у позицији одбране свог ауторитета као одговора на ова преиспитивања. У таквим околностима епистемички експерти износе реторичке тврдње (које представљају нашу јединицу анализе) како би учврстили сопствени епистемички ауторитет.

Реторику можемо дефинисати као вештину убеђивања уз помоћ аргументације која има за циљ остваривање интереса актера који је користе (Zanoni и Janssens, 2004: 59). Реторичке стратегије представ-

љају користан инструмент за одређивање начина на који ће поједини друштвени фактори, идеје, уређења и норме бити опажани од стране епистемичких субјеката (Warnick, 2000). Кроз коришћење реторичких стратегија експерти представљају одређене поступке као морално прихватљиве, неопходне, узајамно корисне и рационалне за циљну групу односно субјекте у епистемичкој мрежи. Исто тако, поступци других могу бити приказани као штетни, неразумни и морално неприхватљиви (Vaara et al., 2006: 794). На овај начин уз помоћ реторике експерти „конструирају” истину кроз постизање консензуса у погледу поступака које пропагирају као (не)прихватљиве (Warnick и Kline, 1992). Реторичке стратегије омогућавају флексибилност и при одређивању тога шта је „истина” у односу на специфичне околности у којима се епистемички субјекти налазе. Ова флексибилност се темељи на повезивању искустава у погледу претходног сличног догађаја и позивању на „шире сагледавање” кризне ситуације. Позивање на шире сагледавање ситуације укључује стратегије попут реторичке дисоцијације која има за циљ прикупљање подршке за специфично тумачење контекста које епистемички експерт нуди (Golant et al., 2015). Досадашња истраживања су показала да су реторичке стратегије користан механизам у обликовању исхода супротстављених тумачења између експерата и осталих епистемичких субјеката али такође спрам експерата међусобно (Creed et al., 2002; Hardy et al., 2000).

2.3. Епистемички ауторитет

Како бисмо одговорили на питања постављена у претходном поглављу и боље разумели реторичке стратегије које епистемички експерти користе у околностима кризе битно је описати феномен епистемичког ауторитета. У области социјалне психологије постоји доста истраживања на тему епистемичког ауторитета (Kruglanski, 1989, 2009). Међутим, за потребе овог истраживања усредсредимо се на специфичну улогу коју епистемички ауторитет заузима у околностима кризе унутар епистемичких мрежа. Епистемички ауторитет се темељи на начину опажања стручности и поверењу које епистемички субјекти имају у експерта који пружа информације и тумачи дате околности. Епистемички ауторитет је условљен бројним друштвеним факторима и одређује меру у којој ће информације које експерт пружа бити сматране поузданим и подобност експерта да у сличним будућим околностима буде извор информација (Kruglanski et al., 2005).

Постоје шири и ужи оквири унутар којих можемо анализирати епистемички ауторитет. Ауторитет родитеља или свештеника (уколико смо религиозни) обухвата разноврсне животне околности и сматрамо га поузданим извором информација када су нам потребни савети за суочавање са мањим и већим препрекама на које наилазимо у свакодневном животу. Са друге стране, епистемички ауторитет стручњака као што су пулмолози, вирусолози и епидемиолози није примењив на широк домен свакодневних животних околности већ на експертске домене пулмологије, вирусологије и епидемиологије. Штавише, епистемички ауторитет различитих експерата може варирати и произвести епистемичку атмосферу у којој неки експерти поседују већи ауторитет него други. Оваква хијерархија епистемичког ауторитета постаје значајна у околностима кризе. Експерти који поседују већи епистемички ауторитет биће у прилици да први пруже тражене информације и да на тај начин имају приоритет при обликовању начина на који ће остали епистемички субјекти опажати околности у којима се налазе. Осим тога, експерти утичу на начин на који остали субјекти формирају веровања, на степен поверења које ће субјекти имати у струку, као и на вероватноћу остварења жељеног исхода кризне ситуације спрам препорученог понашања (Bar, 1999).

Реторичке стратегије представљају само један од начина на који експерти остварују епистемички ауторитет (Edmundson, 1984; Nelson et al., 1987). Међутим, за потребе овог истраживања оне су адекватна јединица анализе путем које ћемо испитивати како експерти заузимају привилеговану позицију која им омогућава наметање сопственог тумачења комплексних околности кризе унутар епистемичке мреже. Анализа коју ћемо понудити разоткрива бројне начине на које експерти задржавају или покушавају да поврате епистемички ауторитет, било да се ради о наметању епистемичких обавеза осталим субјектима унутар мреже, приписивању одговорности или убеђивању других у сопствени епистемички кредибилитет и валидност тумачења која износе.

3. Метод

За анализу прикупљених података користили смо квалитативни приступ анализе садржаја. Били смо нарочито усредсређени на реторичке стратегије садржане у јавним изјавама епистемич-

ких експерата, пратећи сличне анализе постојећих истраживања (Brown et al., 2012; Erkama и Vaara, 2010, Green et al., 2009). Кризне ситуације омогућавају јединствену прилику за проучавање улоге епистемичких експерата у реконфигурацији епистемичких мрежа услед новонасталих околности. Како бисмо посматрали улоге експерата у току криза изазваних пандемијама вируса A h1n1 и SARS-CoV-2 усредсредили смо се на 14 централних актера чије су одлуке непосредно утицале на обликовање јавног мишљења и исходе кризних околности у периоду од 2009. до 2010. године (криза 1) као и у периоду од 2019. године до краја 2020. године (криза 2). Да бисмо се усредсредили само на анализу реторичких стратегија које експерти користе у циљу очувања властитог ауторитета чак и када постојеће праксе више нису прихватљиве, за анализу смо одабрали оне догађаје у којима су епистемички субјекти преиспитивали постојеће праксе и одлуке епистемичких експерата (тако показавши да праксе у питању престају да буду прихватљиве) и посматрали реторичке стратегије које у том случају експерти користе. Како бисмо дошли до пригодног узорка изјава које су давале епистемички експерти током кризе, усредсредили смо се на 10 кључних догађаја у оквиру две споменуте кризне ситуације. Табела 1. садржи преглед имена епистемичких експерата на које ћемо се фокусирати, институције којима су припадали током кризних околности, догађаје (ближе наведене у поглављима Друштвени контекст 1 и Друштвени контекст 2) у којима су учествовали као и тренутне улоге које заузимају. Актере (епистемичке субјекте) наведене у Табели 1. сматрамо централним актерима (епистемичким експертима) због улога које су заузимали унутар институција (епистемичких мрежа) којима су припадали током кризних околности. Поменуте улоге су омогућиле експертима да непосредно утичу на исходе кризних околности као и на поступке и формирање веровања осталих епистемичких субјеката.

Табела 1.

<i>Еписџемички експерт:</i>	<i>Институција којој припадају:</i>	<i>Догађаји у току кризе у које су били укључени:</i>	<i>Тренутна улога:</i>
<i>Предраг Кон</i>	Радна група за борбу против епидемије/ Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19	Догађај 1, Догађај 2, Догађај 4, Догађај 6	Санитетски потпуковник Војске Србије
<i>Бранислав Тиодоровић</i>	Радна група за борбу против епидемије/ Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19	Догађај 1, Догађај 6;	Пензионисан
<i>Томица Милосављевић</i>	Министарство здравља	Догађај 1, Догађај 3	Пензионисан
<i>Светлана Вукајловић</i>	РЗЗО (Републички завод за здравствено осигурање)	Догађај 3	Није познато
<i>Смиљка Милеуснић Аџић</i>	Југохемија	Догађај 3	Власник „SINEKS MEDICAL DOO”
<i>Владимир Грвара</i>	Југохемија	Догађај 3	Генерални директор компаније „Celtis Pharm”
<i>Љубомир Павићевић</i>	Детап	Догађај 3	Специјалиста оториноларингологије у „Alfa Medica”
<i>Тајјана Шийеић</i>	АЛИМС	Догађај 3	Директорка Фармацеутске коморе Србије
<i>Александар Вучић</i>	Председништво Републике Србије	Догађај 4, Догађај 7, Догађај 8	Председник Републике Србије
<i>Златибор Лончар</i>	Министарство здравља	Догађај 6	Министар здравља
<i>Ана Брнабић</i>	Влада Републике Србије	Догађај 9	Премијерка у Влади Републике Србије
<i>Бранимир Несћоровић</i>	Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19	Догађај 4	Специјалиста пулмологије и алергологије у Универзитетској деџој клиници „Тиршова”
<i>Дарија Кисић Тейавчевић</i>	Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19	Догађај 6, Догађај 9, Догађај 10	Министарка за рад, запошљавање, борачка и социјална питања
<i>Зоран Гојковић</i>	Покрајински секретаријат за здравство	Догађај 5, Догађај 6	Покрајински секретар за здравство

3.1. Кључни догађаји криза и дефинисање релевантног оквира за узорковање података

Како би се дефинисао скуп релевантних изјава за анализу садржаја, најпре су идентификовани они догађаји који представљају спорне тренутке у којима епистемички субјекти преиспитују епистемичке експерте, чиме је назначено да постојеће праксе епистемичких експерата и њихових институција више нису прихватљиве. Затим су посматране изјаве које епистемички експерти дају као одговор на оваква преиспитивања.

Као кључни догађај кризе изазване вирусом А h1n1 издвајамо спорно склапање уговора о набавци вакцина са швајцарском фармацеутском компанијом „Новартис” што је касније проузроковало остале контроверзе и епилог саслушавања и хапшења централних актера у Специјалном тужилаштву за организовани криминал. Конференцију за штампу, одржану у Председништву Републике Србије 24. фебруара 2020. године, сматрамо кључним догађајем кризе изазване вирусом SARS-CoV-19. Овај догађај узроковао је јавну забринутост, осуду и губитак поверења од стране осталих епистемичких експерата и субјеката. Спрам ових догађаја, изабрали смо период у трајању од 22 месеца, од 11. новембра 2009. до 11. августа 2011. године, за прикупљање података у вези са кризом изазваном „свињским” грипом и период у трајању од 10 месеци, од 24. фебруара 2020. до 24 новембра исте те године, за прикупљање података у вези са кризом изазваном корона вирусом. У наредна два поглавља описани су друштвени контексти ова два релевантна временска оквира, као и специфични догађаји у којима су централни епистемички експерти (из Табеле 1.) учествовали.

3.1.1. Друштвени контекст 1: криза изазвана вирусом А h1n1

Пандемија грипа означеног као А h1n1, познатијег као свињски или мексички грип, у Србији је 2009/2010. године била означена као централни здравствени проблем. Први смртни случај изазван свињским грипом је забележен 21. октобра, а до краја пандемије потврђено је 137 смртних случајева. Добио је назив „свињски” јер је у циркулацију међу људе дошао након рекомбинације са свињским вирусом, док је назив „мексички” добио по држави у којој је потврђен први случај заразе.

Догађај 1: Месец дана након што је Парламентарна скупштина Савета Европе усвојила резолуцију у којој је назначено да су Светска здравствена организација (СЗО) и друге европске здравствене

институције под утицајем фармацеутских компанија преувеличале распрострањеност вируса (Wodarg, 2009), епидемиолог Предраг Кон позвао је грађане да се вакцинишу против грипа А h1n1. Овај поступак не би био споран да и сам Кон није признао да је „ово била изузетно блага пандемија” (РТС, 7. 6. 2010.). Његовој оцени придружили су се и министар здравља Томица Милосављевић и члан Радне групе за борбу против пандемије, Бранислав Тиодоровић.

Дорађај 2: После непуних месец дана вакцинације, већ 12. јануара 2010. године, Влада Републике Србије доноси одлуку да обустави увоз нових вакцина, а уговор са швајцарском фармацеутском компанијом „Новартис” раскинут је у фебруару исте године. Председник Радне групе за пандемију, др Предраг Кон, поднео је оставку на ту функцију на последњем састанку групе одржаном крајем јануара, али она није прихваћена. Епидемиолог је понудио оставку јер се до тог тренутка вакцинисало само 148.000 особа, уместо милион колико је очекивао.

Дорађај 3: Током лета 2011. године у медијима су се појавиле информације да су почела саслушања због сумњи на злоупотребе приликом набавки вакцина, да би у септембру Специјално тужилаштво за организовани криминал поднело и кривичне пријаве против осам особа. На тај начин „Југохемија фармација” и „Детап”, као посредници у набавци вакцина, прибавили су имовинску корист од 855.600 евра, односно 420.000 евра и 15 милиона динара, док је буџет Србије оштећен за приближно 1.270.000 евра. У септембру те године ухапшени су тадашња директорка Републичког завода за здравствено осигурање (РЗЗО) Светлана Вукајловић, директорка „Југохемије” која се бавила увозом и дистрибуцијом вакцина, Смиљка Милеуснић Аџић, директор компаније „Југохемија фармација” Владимир Гавара, као и директор посредничке фирме „Детап” Љубомир Павићевић. Већина њих у притвору је задржана до маја 2012. године, када су уз положену кауцију пуштени да се бране са слободе. Овај случај је најпре са Специјалног прешао у Више тужилаштво у Београду, да би напослетку тужилац одустао од свих навода оптужнице.

СЗО је у августу 2011. године прогласила крај пандемије грипа А h1n1 уз констатацију да су се последице вируса показале блажим него што се страховало. Британски посланик Пол Флин (Paul Flynn), који је за Савет Европе састављао извештај о пандемији, рекао је за ВВС да је СЗО „направила страшну грешку” изазивајући панику, што је довело до огромног и непотребног трошења новца за лекове и вакцине, али и великих зарада у фармацеутској индустрији. Из СЗО су одбацили оптужбе да су одлуке доносили под утицајем моћних фармацеутских компанија.

3.1.2. Друшћивени конћекст 2: криза изазвана вирусом SARS-CoV-2

Пандемија ковида-19 је пандемија болести коју карактеришу инфекција дисајних путева корона вирусом и упала плућа. Епидемија је проглашена почетком децембра 2019. у граду Вухан у централној Кини. Обољење изазива вирус породице вируса корона под називом SARS-CoV-2, што представља друго ширење инфективне болести из ове групе вируса, након епидемије SARS-а 2002. и 2003. године. Пренос SARS-CoV-2 вируса са човека на човека потврдила је Светска здравствена организација 23. јануара 2020. године, а пандемију је прогласила 11. марта. Пандемија је захватила 185 од 193 (95,8%) држава чланица Уједињених нација (УН) и обе државе посматраче Генералне скупштине УН (JHU, 2020).

Пандемија ковида-19 проширила се и на Србију 6. марта 2020. Први случај, у Бачкој Тополи, потврдио је министар здравља, Златибор Лончар (Reuters, 2020). Петнаестог марта 2020. проглашено је ванредно стање на територији целе државе. Затворене су школе и универзитети, забрањена масовна окупљања, а три дана касније уведен је полицијски час, први пут на територији Србије после Другог светског рата. Министар Златибор Лончар је 20. марта 2020. прогласио епидемију од већег епидемиолошког значаја. Истог дана је забележен први смртни случај (РТС, 2020). За потребе збрињавања пацијената су формиране бројне привремене болнице, укључујући и оне у објектима као што су Београдски и Новосадски сајам, Београдска арена и Спортски центар Чаир. Шестог маја Народна скупштина Републике Србије укинула је ванредно стање. У склопу проглашења епидемије од посебног епидемиолошког значаја, која није укинута, остале су ванредне мере које су донете у циљу спречавања епидемије у Републици Србији, а неке мере ће бити ублажене у зависности од епидемиолошке ситуације.

Дорађај 4: 26. фебруара 2020. године одржана је конференција за штампу у Председништву Републике Србије током које су пулмолог Бранимир Несторовић, председник Србије Александар Вучић, епидемиолог Предраг Кон и директор инфективне клинике Мијомир Пелемиш, давали спорне и непроверене информације (за које се касније испоставило да су нетачне) у вези са вирусом SARS-CoV-19.

Дорађај 5: 16. марта 2020. године, покрајински секретар за здравство, Зоран Гојковић, током конференције за штампу износи (како се касније испоставило) нетачне информације о броју доступних тестова за откривање инфекција вирусом SARS-CoV-19.

Догађај 6: 31. марта исте године, Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19, шаље корисницима одређених мобилних оператера поруку садржаја: „Ситуација је драматична. Приближавамо се сценарију из Италије и Шпаније. Молимо Вас да останете код куће.”

Догађај 7: 10. јуна 2020. године организована је фудбалска утакмица између Партизана и Црвене Звезде којој је присуствовало око 20.000 људи.

Догађај 8: 21. јуна исте године председник Републике Србије, Александар Вучић, доноси одлуку о расписивању парламентарних избора.

Догађај 9: 13. октобра 2020. године, новинари БИРН-а откривају да су епидемиолошкиња и чланица Кризног штаба, Дарија Кисић Тепавчевић, и премијерка Републике Србије, Ана Брнабић, износиле (како се касније испоставило) нетачне податке о броју преминулих и заражених током пандемије ковид-19. Информације које су представљене јавности нису биле идентичне са подацима у табелама информационог система ковид-19.

Догађај 10: 2. новембра исте године, чланица Кризног штаба (која је у међувремену постала министарка за рад, запошљавање, борачка и социјална питања) учествује у јавном отварању тржног центра „Галерија”. Истог месеца дозвољено је организовање манифестације „Црни петак”, у тржним центрима широм Србије, након чега је забележен велики пораст броја заражених корона вирусом.

3.2. Процедура узорковања података

Јавне изјаве у вези са кризним околностима изазваним пандемијама прикупљали смо из извора електронских медија. Узорковали смо изјаве које су давале епистемички експерти у току 22 месеца првог кризног контекста и током 10 месеци другог кризног контекста. Посматрали смо изјаве свих експерата наведених у Табели 1. у вези са догађајима у које су били укључени а који су такође наведени у истој табели. Податке из извора електронских медија смо прикупљали користећи апликације Istinomer Proveri Me! и FAKE NEWS tragač, браузер news.google који припада истоименој компанији и интернет страницу FactCheck.org. Неки од домаћих медија које смо користили за потребе анализе су: „РТС”, „Блиц”, „Политика”, „Press”, „N1”, „Данас”, „Б92”, „Телеграф”, „Ало!”, „Курир”, „Време”, „DW (српски)”, „BBC (српски)”. Неки од иностраних медија чије смо вести у вези са кризним околностима у Србији изазваним пандемијом анализирали су „The

Guardian”, „Bild”, „BZ Berner Zeitung”, „Der Spiegel”. Свеукупно, прикупили смо 103 релевантна медијска чланка из којих смо узорковали 169 директних изјава које су износили епистемички експерти наведени у Табели 1. Изјаве смо касније редуковали на 73 релевантне, због поновљених садржаја и периферних информација. Извори које смо користили у прикупљању података били су довољни како би наша анализа имала потребну ширину и дубину. Дакле, анализа садржаја је вршена на финалном скупу од 73 изјаве епистемичких експерата.

4. Резултати истраживања

У Табели 2. издвојене су реторичке стратегије експерата као и по две репрезентативне тврдње за сваку од стратегија, једна из прве кризне ситуације (A h1n1) а друга из друге релевантне кризне ситуације (SARS-CoV-19).

Табела 2.

<i>Реторичке стратегије:</i>	<i>Репрезентативни наводи из изјављача:</i>
<p><i>Интерно усмерена стратегија 1: Рационализација јужних јараницја</i></p>	<p>Криза 1: „Ја сам питао оне који то боље знају од вас и од мене. Питао сам стручњаке, епидемиологе и инфектологе у мојој земљи, онда сам питао стручњаке на светском нивоу, и сад ме ви... шта хоћете да кажете, да смо ми донели погрешну одлуку да се вакцинишемо?” Томица Милосављевић, Министарство здравља. („Transkript prve epizode”, 2011)</p> <p>Криза 2: „Ми смо имали један начин рационалног размишљања у периоду када нисмо имали довољно тестова. Треба да се схвати, стварност је таква каква јесте. У тренутку када преузимате нешто имате одређени број, имате одређен ниво заштитне опреме. Ви сада можете да изађете и да кукате пред народом: 'Немам ни тестова, немам ни заштитне опреме'. Или ћете да изађете и да кажете: 'Имамо довољно да одрадимо један посао који ће спасити животе', то смо ми урадили. И направили смо систем који је обезбеђивао у том периоду, све време на иглама чекајући и заштитну опрему, чекајући и тестове. Тај систем тада је откривао само оне који су имали тешке форме болести, имали смо преко 38 температура, да је путовао, да има контакт, да може то епидемиолошки да се утврди и само смо те тестирали. Тада је био напад, мислим напад, притисак је био, сви су хтели да се тестирају, међутим, није било тестова. Са друге стране сте имали коме треба да се да заштитна опрема, дакле онима који су највише изложени и који ће бити директно укључени, тако да смо рационално поступали. Појава заштитне опреме и појава тестова, за нас који смо у овоме је било спасење. Једноставно је то истина.” Зоран Гојковић, Покрајински секретаријат за здравство. („Testova za virus korona ima sasvim dovoljno”, 2020)</p>

<i>Рейторичке сйрајейейје:</i>	<i>Рейрезенйайивни наводи из йодайяка:</i>
<i>Инейерно усмерена сйрајейейја 2: Найлашаване нормайивних одйоворностйи</i>	<p>Криза 1: „Тачно је, једна од тачака дневног реда била је и моја оставка. То, међутим, нису прихватили чланови Радне групе и ја остајем на функцији председника. Иако је вирус тренутно потпуно миран у Србији, ми и даље имамо спорадичне случајеве обољевања и, нажалост, смртне исходе. Тако да у таквој ситуацији човек не може да се повуче иако можда то жели, јер борба против вируса који и даље циркулише представља борбу за животе људи.” Предраг Кон, Радна група за борбу против пандемије („Vakcinacija propala, a Kon ostaje”, 2010)</p> <p>Криза 2: „Ја ћу да носим одговорност. Ја мислим да против мене постоји једно 150 кривичних пријава. Спреман сам по свакој да носим одговорност. Спреман сам да носим одговорност политичку и сваку другу због овога. Једино је важно да никада не носе одговорност лажови који измишљају број мртвих, лажови који говоре да неко држи мере и полицијски сат зато што воли да проводи диктатуру и ја немам проблем ни са тим. Моје средње име се зове одговорност. И од тога не бежим. Да доносим најтеже одлуке, али да истовремено будем крив када за нешто јесам крив.” Александар Вучић, Председништво Републике Србије („Policijski čas od petka”, 2020)</p>
<i>Ексийерно усмерена сйрајейейја 1: Осийораване сйручностйи групйих ейисйейемичких ексийерайя</i>	<p>Криза 1: „То су неки, сад кад ви кажете прво да је то вакцина у којој се налази сквален који изазива аутоимуноу болест ја то не бих могла, значи ја бих могла сад ту да вас изазовем да кажем докажите ми то, јер ако се нешто прочита на интернету или ако постоје различите врсте научника који имају неку своју праксу шта мисле и своје мишљење исказују путем јавног мњења то не значи да и она стручна пракса исто тако мисли. Значи, сквален који се налази у овој вакцини је кроз документацију потврђено да је безбедан и да може да буде примењен.” Татјана Шипетић, АЛИМС („Transkript prve epizode”, 2011)</p> <p>Криза 2: „Оно што треба да се зна је да у Републици Србији има 33.000 лекара. Колеге које су дале потпис на одређену изјаву, претпостављам да се разумеју и имају компетенције када су у питању заразне болести, мада међу њима нема ни имунолога, ни епидемиолога ни ифектолога. Претпостављам да имају компетенције када су дали за право да изнесу критике”, Дарија Кисић Тепавчевић, Кризни штаб за сузбијање заразне болести ковид-19 („Kisić Tepavčević dovela u pitanje kompetentnost 350 lekara”, 2020)</p>
<i>Ексийерно усмерена сйрајейейја 2: Изношење сумњи у мошйиве групйих ейисйейемичких ексийерайя</i>	<p>Криза 1: „Да ли је све ово пренадувано, да ли је неко на томе зарађивао – све је могуће, свака епидемија је ситуација у којој се измеша много тога... То је и медицина, политика, бизнис, економија, културолошки, социолошки проблем и у свакој епидемији неко зарађује, на вакцинама, лековима. Међутим, ја морам рећи, ми смо морали да будемо спремни.” Бранислав Тиодоровић, Радна група против пандемије („Pandemija i Srbija”, 2010)</p>

<i>Реторичке стратегије:</i>	<i>Рејзентивни наводи из њој:</i>
<i>Експертно усмерена стратегија 2: Изношење сумњи у мојим друштвеним експертима</i>	Криза 2: „Иза изјаве Драгана Ђиласа вероватно стоји намера да шири панику, поручујем му да не би требало да говори о здравству, јер о томе не зна ништа. Потпредседница Странке слободе и правде Мариника Тепић долази испред нове болнице у Батајници, која је ремек-дело изградње у име једног дела тајкуна да њима прави профит, како би зарадили људи који навијају за корону.” Златибор Лончар, Министарство здравља („Ђilas ne bi trebalo da govori o zdravlju”, 2021)

4.1. Рационализација пружених гаранција

У овој интерно усмереној реторичкој стратегији, епистемички експерти пружају рационализације гаранција које износе како би учврстили сопствени епистемички ауторитет. Ближе речено, пружају оправдања своје улоге унутар епистемичке мреже, као и оправдања улоге коју њихова институција заузима. То чине кроз повезивање средстава и циљева својих поступака у корист наглашавања сопственог знања и способности. У овој стратегији често смо суочени са изношењем „евиденције” и „чињеница” које оправдавају претходно дефинисани однос између средстава и циљева поступања епистемичких експерата. Стратегију рационализације пружених гаранција смо посматрали како код експерата чије су институције преживеле кризу тако и код оних чије су институције сносиле негативне последице проузроковане кризом. На пример, 2009. године, током суђења због спорне набавке вакцина, Светлана Вукајловић, бивша директорка РЗЗО, кроз изјаве за медије покушала је да рационализује претходно пружене гаранције, позивајући се на закон о набавкама и правилно спроведеној тендерској процедури. На тај начин, наглашавајући поштовање претходно успостављених правила унутар епистемичке мреже, епистемички експерт учвршћује свој епистемички ауторитет.

Када је 2009. нашу земљу погодила епидемија грипа, организовала сам јавну набавку вакцина преко комисије која је припремала и одобрила тендерску документацију, компанија „Glakso Smit Klajn” одустала је од учешћа у тендеру и захтевала је тајне преговоре с Владом. Такав уговор никада не бих потписала јер је био штетан по државу. „Југохемија” је била најбољи понуђач. Нисам имала никакав договор с челницима ове фирме. Када сам видела да ћемо набавити више вакцина него што је потребно, јавила сам министру здравља. („Afera vakcina”, 2015).

На сличан начин, пулмолог Бранимир Несторовић, након спорних изјава изнетих на конференцији за штампу, покушава да рационализује изнешене тврдње о вирусу SARS-CoV-19 (најсмешнији

вирус у историји, вирус који се не преноси на жене па стога могу да отпутују у шопинг у Италију) тако што оправдава везу између искоришћених средстава и циља који је желео да оствари.

Ми смо тада били у врло незгодној ситуацији. Ми тада нисмо могли да уведемо ванредно стање. Ово што се сада догађа у радњама ми не бисмо могли да издржимо тад. Ми нисмо били тад припремљени за то. Имали смо три недеље да се припремимо. Требало је спречити панику по сваку цену. Јесте била шала, али је била шала замишљена баш да релаксира људе. Ми смо успели да добијемо на времену и да не гледамо ове ситуације које смо гледали – да се бију око тоалет папира људи, и око било чега другог. („Šalom protiv sukoba oko toalet-papira”, 2020).

Оно што би требало да поступке пулмолога, а касније и члана Кризног штаба за борбу против заразне болести ковид-19, учини рационалним и очува његов епистемички ауторитет јесте пародија на рачун кризних околности која је послужила као средство за остваривање циља, односно сузбијања панике међу осталим епистемичким субјектима.

4.2. Изражавање нормативних одговорности

У овој интерно усмереној стратегији епистемички експерти наглашавају сопствене нормативне одговорности како би стекли поверење других епистемичких субјеката унутар мреже. Ближе речено, они изражавају бригу за друге тако што указују како њихови поступци одговарају постојећим нормама и одговорностима које се тичу најширег спектра епистемичких субјеката у мрежи. На пример, епидемиолог и члан Радне групе за борбу против пандемије, Предраг Кон, у изјавама за медије током 2010. године у вези са спорном набавком вакцина и недовољним бројем вакцинисаних, изражава сопствене нормативне одговорности према осталим епистемичким субјектима у мрежи. Штавише, када говори о одговорностима према осталим субјектима он наводи своју породицу и пријатеље чиме наглашава лични, емоционални, степен одговорности који га обавезује на исправно поступање.

Пред својом породицом и преосталим пријатељима стојим и даље непоколебљиво и стабилно са уверењем да је урађен један сјајан посао у коме су здравствени радници били истински хероји, а читаво друштво и Србија за свега десетак дана ће моћи да каже да је сузбила епидемију и да сачека само да истекне време од 28 дана без болести и прогласи победу. („Kon poruċio 'nazoviprijateljima”, 2020).

Када су током априла 2020. године поједини медији критиковали одлуку Владе Србије о увођењу ванредног стања и неуставно

увођење полицијског часа, неки од чланова Кризног штаба су тврдили да такво извештавање угрожава здравље грађана. Упитан да прокоментарише поменуте наводе, члан Кризног штаба Бранислав Тиодоровић употребио је реторичку стратегију којом наглашава сопствене нормативне одговорности.

Ја не знам да такав закључак постоји, мало сам изненађен. Апелујем на све редакције да схвате да смо посвећени здрављу грађана, тај посао траје 24 сата и да сви лекари падају на нос да би то могли да ураде што боље. („Тодоровић о ортуџбама”, 2020).

Ближе речено, епидемиолог Тиодоровић је нагласио нормативне одговорности епистемичких експерата који припадају његовој институцији, односно епистемичкој мрежи. На тај начин је изразио и сопствену одговорност према заштити здравља грађана и забринутост за остале епистемичке субјекте и самим тим учврстио сопствени епистемички ауторитет.

4.3. Оспоравање стручности других епистемичких експерата

За разлику од претходне две наведене стратегије, које су директно усмерене на учвршћивање ауторитета путем изношења изјава о сопственим способностима и заслуженом поверењу, епистемички експерти користе и екстерно усмерене стратегије како би учврстили сопствени ауторитет кроз оспоравања епистемичког ауторитета других. У првој од две такве реторичке стратегије епистемички експерти се усредсређују на неуспехе других експерата тако што обесмишљавају њихове поступке и стручност. На тај начин оспоравају количину знања других епистемичких експерата и утичу на поверење које ће остали епистемички субјекти имати у њих. Сведочење тадашњег министра здравља, Томице Милосављевића, током 2010. године у вези са спорном тендерском процедуром и склапањем уговора са швајцарском фармацеутском кућом „Новартис” представља један вид коришћења ове стратегије.

Нисам имао никакве везе са спровођењем тендерске процедуре у РЗЗО, од тренутка одлуке Владе 2. новембра, па до извештаја РЗЗО о спроведеном поступку. И ја као министар здравља и Влада Србије чинили смо све што је у нашој моћи да заштитимо грађане Србије, по саветима Светске здравствене организације и стручњака из Радне групе, планирањем и поступањем пре и у току пандемије у којој је умрло 140 људи, од тога десет трудних жена, а хиљаде људи лечено у интензивним негама и на респираторима. То се сада заборавља и занемарује. Многи

у овој земљи би да буду и полиција, и тужилаштво, и судије – укључујући и актуелног министра здравља. Међутим, хоћу да верујем да је заиста 2011, а не деведесет и нека. Верујем да ће правосудни органи утврдити истину. Свако нека ради свој посао. (Živanović, 2011).

Истичући како свако треба да ради свој посао, Милосављевић оспорава епистемички ауторитет експертима који га критикују. Оспоравање епистемичког ауторитета другог експерта, тренутног министра здравља, присутно је у Милосављевићевом тврђењу да би „сви..., па и актуелни министар здравља” желели да буду и полиција, и тужилаштво и судије. Имплицирајући да епистемички експерт који заузима улогу коју је он некада заузимао не ради свој посао него да се бави проблемима за које није довољно стручан, Милосављевић утиче на поверење које други епистемички субјекти имају у новог министра здравља.

Слично томе, министар здравља, Златибор Лончар, одговорио је на питање новинара о неразјашњеним околностима смртног исхода једног од пацијената примљеног у Ковид болницу, користећи управо ову реторичку стратегију.

Суштина је да је човек био на неинвазивном респиратору, имао је сатурацију 96 и то је трајало 4 дана, било би кривично дело да се интубира пацијент са таквом сатурацијом. Зашто неко не би био на респиратору ако имате 34 слободна у том тренутку? За сваки случај кад се појави сумња, постоји надзор, увек постоји нешто што контролише оно прво што се уради, дозволите да нешто мало више знамо. Ви не разумете документе, али нисте из медицинске струке, то разумем, али морали бисте да завршите медицину. („Niko nije umro zato što je čekaо na respirator”, 2020).

Инсистирајући да такво питање не могу да му поставе епистемички субјекти који не поседују довољну количину знања, односно они који нису завршили медицину, Лончар оспорава епистемички ауторитет других и количину поверења коју заслужују. Коришћењем ове стратегије епистемички експерти учвршћују своју улогу у таквој мери да им дати ауторитет дозвољава да не одговоре на питања постављена од стране епистемичких субјеката који не поседују сличан ниво стручности.

4.4. Изношење сумњи о мотивима других епистемичких експерата

У другој екстерно усмереној реторичкој стратегији епистемички експерти оспоравају епистемички ауторитет других експерата тако

што доводе у сумњу њихове мотиве. На тај начин епистемички експерт који оспорава мотиве других у повратном смислу учвршћује поверење које остали епистемички субјекти имају у њега. Можемо узети за пример одговор премијерке Републике Србије, Ане Брнабић, који је дала на питања новинара о наводима у појединим страним медијима о броју преминулих у ковид болницама у Србији услед недостатка респиратора.

Ово што се пласира данас, и путем страних агенција, јесте безочна лаж и ништа друго сем лажи. Нећемо дозволити да се о Србији пљује и лаже и да се Србија унижава само из неких политичких разлога. („Ne postoji osoba u Srbiji koja je preminula jer nije bilo respiratora”, 2020).

На овај начин премијерка оспорава мотиве других, у овом случају страних медија, и не пружа директан одговор на питање већ уместо тога користи реторичку стратегију која има за циљ да повратно учврсти поверење које епистемички субјекти имају у њу и да очува улогу епистемичког ауторитета. На сличан начин председник Републике Србије, Александар Вучић, истовремено признаје одговорност за непоштовање препоручених епидемиолошких мера током конференције за штампу и оспорава мотиве епистемичких субјеката који износе критике на рачун таквог поступања.

Потпуно сте у праву и покушаћу да прихватим, пре свега због примера, не због тога што стварно на било који начин некога угрожавам, јер никога не угрожавам, видите да постоји метар и по размака. Али, као што сте видели, овде сам дошао са маском и чим будем завршио обраћање ставићу је. Ја разумем вашу потребу да у сваком тренутку мене за нешто окривите, нисам приметио да сте се тако ревносно борили за здравље људи кад су упадали у Скупштину, тукли полицију, гађали их и када је било јасно да ће то бити права биолошко-медицинска бомба. Али добро је да и то грађани виде. Али прихватам вашу критку, иако је она формална а не суштинска. Ја сам неко ко би требало да даје пример људима у Србији, и зато ћу се постарати да што је могуће више и ту вашу добронамерну жељу у потпуности поштујем. (Gligorijević, 2020).

Користећи ову реторичку стратегију Вучић оспорава мотиве других, иронично их називајући „добронамерном жељом”. Оно што две горе наведене реторичке стратегије чини карактеристичним јесте недостатак негирања одговорности. Међутим, уз индиректно прихваћену одговорност, епистемички експерти често наглашавају одговорност других експерата за остварене неуспехе и критички се осврћу на мотиве осталих експерата да би учврстили сопствени епистемички ауторитет и очували поверење осталих субјеката које је потребно да би успешно утицали на исходе кризних ситуација.

Закључна разматрања

У овом раду покушали смо да испитамо како епистемички експерти користе реторичке стратегије за учвршћивање епистемичког ауторитета током кризних околности. Наше истраживање указује на то да експерти користе језик у сврху убеђивања осталих епистемичких субјеката у стручност експерата и у поверење које на основу стручности завређују. Користећи истраживања из области социјалне психологије која испитују епистемичке димензије поверења и стручности (Kruglanski et al., 2009), као и нека новија истраживања усредсређена на сличне димензије (Damnjanović, et al., 2020), успели смо да издвојимо специфичне реторичке стратегије које епистемички експерти користе за учвршћивање епистемичког ауторитета. Исте ове стратегије биле су изражене и у нашем узорку изјава епистемичких експерата.

Слика 1. представља дијаграм који, осим до сада испитаних категорија реторичких стратегија и димензија епистемичког ауторитета, приказује садржај и стил који епистемички експерти користе како би учврстили епистемички ауторитет у епистемичкој мрежи одређеној конститутивним епистемичким факторима.

Слика 1.



На основу теоријске позадине истраживања можемо закључити да су епистемички експерти, током кризних околности, усредсређени на очување својих улога и ауторитета а не на очување постојећих пракси. Почетне хипотезе нашег истраживања биле су постављене у виду два централна питања. Користећи анализу садржаја и узорковање релевантних података из медија, дошли смо до закључка да епистемички експерти током криза изазваних пандемијама покушавају да сачувају улоге и ауторитет унутар мреже. Очување до тада установљених пракси присутно је само приликом коришћења интерно усмерених реторичких стратегија. Позивање на очување постојећих пракси, унутар епистемичке мреже, користи се као рационализација за претходно пружене гаранције и наглашавање нормативних одговорности које епистемички експерт има према осталим епистемичким субјектима. Међутим, на овај начин „очување пракси” представља конструкцију реторичке стратегије која епистемичком експерту осигурава улогу коју заузима унутар мреже. Штавише, понекад се позивање на очување претходно успостављених пракси, норми и правила не користи ни као средство за конструисање реторичке стратегије јер је епистемички неисплативо. Такав случај имамо код екстерно усмерених стратегија где је фокус стављен на друге епистемичке експерте, односно њихову стручност.

Наше истраживање показује да један од кључних разлога за недостатак промене унутар епистемичке мреже представља доминантно настојање експерата да очувају сопствени ауторитет и улогу. Одржавање позиције епистемичког ауторитета експертима допушта да отвореније и чешће износе мишљење о кризним околностима, када до њих дође. Кроз истраживање били смо усредсређени на кризе проузроковане пандемијама, али се наши закључци односе на сваки други контекст у којем је институционална промена отежана услед доминантних улога које експерти заузимају унутар ње. Док се структура овако успостављених епистемичких мрежа, и улога унутар ње, не реконфигурише, било каква институционална промена биће значајно отежана јер ће експерти настојати да очувају своје улоге и ауторитет и у периодима када не постоје кризне околности.

Будући да смо самоприписивање епистемичког ауторитета издвојили као кључни разлог дисфункционалности епистемичких мрежа у суочавању са кризним околностима, правац даљег истраживања требало би да буде усмерен ка епистемичким процедурама које епистемички субјекти могу користити током кризе. Ове епистемичке процедуре заснивале би се на анализи садржаја изјава које епистемички експерти износе пред епистемичке субјекте. Уз адекватну

идентификацију садржаја и стилова које експерти користе приликом комуникације са субјектима, могуће је препознати реторичке стратегије за самоприписивање епистемичког ауторитета, издвојити релевантне изворе информација и одмерити поступке спрам њих.

Са друге стране, даља истраживања би могла да испитају која од наведених реторичких стратегија (било да се ради о интерно и екстерно усмереним стратегијама или некој конкретној стратегији унутар њих) представља „најуспешнију”. Успешност реторичке стратегије као средства за учвршћивање епистемичког ауторитета представља значајан ресурс експертима који за циљ имају успостављање организације унутар епистемичке мреже погођене кризом. Стицање поверења епистемичких субјеката је значајно за експерте, јер им је, захваљујући поверењу, омогућено да утичу на исходе кризних околности. Да ли је контролисана организација мреже током кризних околности довољна неопходност да бисмо циљеве епистемичких експерата сматрали легитимним? Одговор на то питање можемо добити кроз будућа истраживања реализована у оквирима етике и филозофије политике.

Списак коришћене литературе:

- Afera vaccine: Svetlana Vukajlović plakala u sudnici i negirala krivicu (2015, Februar 26). *Kurir*. <https://www.kurir.rs/crna-hronika/1691552/afera-vaccine-svetlana-vukajlovic-plakala-u-sudnici-i-negirala-krivicu>
- Bala, V., & Goyal, S. (1998). “Learning from neighbours.” *The review of economic studies*, 65(3), 595–621.
- Bar, R. (1999). The impact of epistemic needs and authorities on judgment and decision making. *Unpublished doctoral dissertation, Tel Aviv University*.
- Brnabić: Ne postoji osoba u Srbiji koja je preminula jer nije bilo respiratora (2020, Jul 23). *Direkt*. <https://direkt.rs/brnabic-ne-postoji-osoba-u-srbiji-koja-je-preminula-jer-nije-bilo-respiratora/>
- Brnabić: Niko nije umro zato što je čekao na respirator (2020, Jul 23). *Radio Slobodna Evropa*. <https://www.slobodnaevropa.org/a/30743472.html>
- Brown, A. D., Ainsworth, S., & Grant, D. (2012). The rhetoric of institutional change. *Organization Studies*, 33(3), 297–321.
- Coronavirus COVID-19 Global Cases (n.d.). *Center for Systems Science and Engineering, Johns Hopkins University*. <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>
- Creed, W. D., Scully, M. A., & Austin, J. R. (2002). Clothes make the person? The tailoring of legitimating accounts and the social construction of identity. *Organization Science*, 13(5), 475–496.
- Damnjanović, K., Ilić, S., Lep, Ž., Manojlović, M., Teovanović, P. (2020). Psihološki profil pandemije u Srbiji. *Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu*.

- Edmondson, R. (1984). "Rhetoric and Sociology. In *Rhetoric in Sociology*." Palgrave Macmillan, London, 14–31.
- Erkama, N., & Vaara, E. (2010). "Struggles over legitimacy in global organizational restructuring: A rhetorical perspective on legitimation strategies and dynamics in a shutdown case." *Organization Studies*, 31(7), 813–839.
- Živanović, K., (2011, Septembar 22). Osumnjičenima određen pritvor do trideset dana. *Danas*. <https://www.danas.rs/drustvo/osumnjicenima-odredjen-pritvor-do-trideset-dana/>
- Gligorijević, J. (2020, Jul 30). Prilog za istoriju neodgovornosti. *Vreme*. <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1806625>
- Golant, B. D., Sillince, J. A., Harvey, C., & Maclean, M. (2015). "Rhetoric of stability and change: The organizational identity work of institutional leadership." *Human relations*, 68(4), 607–631.
- Goldman, A. (2002). *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press.
- Golsorkhi, D., Leca, B., Lounsbury, M., & Ramirez, C. (2009). "Analysing, accounting for and unmasking domination: On our role as scholars of practice, practitioners of social science and public intellectuals." *Organization*, 16(6), 779–797.
- Graffin, S. D., Bundy, J., Porac, J. F., Wade, J. B., & Quinn, D. P. (2013). "Falls from grace and the hazards of high status: The 2009 British MP expense scandal and its impact on parliamentary elites." *Administrative Science Quarterly*, 58(3), 313–345.
- Green Jr, S. E., Li, Y., & Nohria, N. (2009). "Suspended in self-spun webs of significance: A rhetorical model of institutionalization and institutionally embedded agency." *Academy of Management Journal*, 52(1), 11–36.
- Hardy, C., Palmer, I., & Phillips, N. (2000). "Discourse as a strategic resource." *Human relations*, 53(9), 1227–1248.
- Jepperson, R. (1991). "Institutions, institutional effects, and institutionalism." *The new institutionalism in organizational analysis*, 143–163.
- Kon poručio „nazoviprijateljima”: Nismo postupali kao Mengele (2020, Maj 20). *Radio-televizija Srbije*. <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/3134/koronavirus-u-srbiji/3960197/predrag-kon-korona-fejsbuk-objava-.html>
- Kisić Tepavčević dovela u pitanje kompetentnost 350 lekara – potpisnika otvorenog pisma (2020, Jul 21). *021*. <https://www.021.rs/story/Info/Srbija/248823/Kisic-Tepavcevic-dovela-u-pitanje-kompetentnost-350-lekara-potpisnika-otvorenog-pisma.html>
- Krippendorff, K. (2004). *Content analysis: An introduction to its methodology* (2nd ed. Thousand Oaks. CA: SAGE.
- Kruglanski, A. W., Dechesne, M., Orehek, E., & Pierro, A. (2009). "Three decades of lay epistemics: The why, how, and who of knowledge formation." *European Review of Social Psychology*, 20(1), 146–191.
- Kruglanski, A. W., (1989) *Lay Epistemics and Human Knowledge: Cognitive and Motivational Bases*. New York, NY: Plenum.

- Kruglanski, A. W., Raviv, A., Bar-Tal, D., Raviv, A., Sharvit, K., Ellis, S., ... & Mannetti, L. (2005). "Says who? Epistemic authority effects in social judgment." *Advances in experimental social psychology*, 37, 345–392.
- Lefsrud, L. M., & Meyer, R. E. (2012). "Science or science fiction? Professionals' discursive construction of climate change." *Organization Studies*, 33(11), 1477–1506.
- Lončar: Đilas ne bi trebalo da govori o zdravstvu, o tome ne zna ništa (2021, April 29). *N1 Beograd*. <https://rs.n1info.com/vesti/loncar-djilas-ne-bi-trebalo-da-govori-o-zdravstvu-o-tome-ne-zna-nista/>
- Maguire, S., & Hardy, C. (2009). "Discourse and deinstitutionalization: The decline of DDT." *Academy of management journal*, 52(1), 148–178.
- Micelotta, E. R., & Washington, M. (2013). "Institutions and maintenance: The repair work of Italian professions." *Organization Studies*, 34(8), 1137–1170.
- Nelson, J. S., Megill, A., & McCloskey, D. N. (Eds.). (1987). *The rhetoric of the human sciences: Language and argument in scholarship and public affairs*. University of Wisconsin Press.
- Serbia Reports First Case of Coronavirus – Health Minister (2020, March 6). *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-healthcare-coronavirus-serbia-idUSKBN20T152>
- Pandemija i Srbija (2010, Jun 7). *Radio-televizija Srbije*. <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/671/novi-grip/720416/pandemija-i-srbija.html>
- Проглашено ванредно стање у Србији, затварају се школе (2020, Март 20). *Радио-телевизија Србије*. <https://www.rts.rs/page/stories/koronavirus-vlada-odluke.html>
- Scott, W. R. (2013). *Institutions and organizations: Ideas, interests, and identities*. London: Sage publications.
- Shaffer, D. W., Hatfield, D., Svarovsky, G. N., Nash, P., Nulty, A., Bagley, E., ... & Mislavy, R. (2009). "Epistemic network analysis: A prototype for 21st-century assessment of learning." *International Journal of Learning and Media*, 1(2).
- Shaffer, D. W., & Graesser, A. (2010). "Using a quantitative model of participation in a community of practice to direct automated mentoring in an ill-formed domain." In *Proceedings of the 4th International Workshop on Intelligent Tutoring Systems and Ill-Defined Domains held at the 10th International Conference on Intelligent Tutoring Systems (ITS '10)* (pp. 61–68).
- Sine, W. D., & David, R. J. (2003). "Environmental jolts, institutional change, and the creation of entrepreneurial opportunity in the US electric power industry." *Research Policy*, 32(2), 185–207.
- Testova za virus korona ima sasvim dovoljno (2020, April 23). *Istinomer*. <https://www.istinomer.rs/izjava/testova-za-virus-korona-ima-sasvim-dovoljno/>
- Todorović o optužbama na račun N1: Ne znam za takav zaključak, iznenađen sam (2020, april 16). *Cenzolovka*. <https://www.cenzolovka.rs/pritisci-i-napadi/todorovic-o-optuzbama-na-racun-n1-ne-znam-za-takav-zakljucak-iznenadjen-sam/>

- Transkript prve epizode (2011, novembar 1). *Insajder*. <https://insajder.net/sr/sajt/vaccine/337/>
- Vaara, E., Tienari, J., & Laurila, J. (2006). "Pulp and paper fiction: On the discursive legitimation of global industrial restructuring." *Organization studies*, 27(6), 789–813.
- Vakcinacija propala, a Kon ostaje (2010, Februar 2). *Istinomer*. <https://www.istinomer.rs/izjava/vakcinacija-propala-a-kon-ostaje/>
- Vučić: Policijski čas od petka u 18h u Beogradu, moguće i u celoj Srbiji (2020, jul 7). *B92, Tanjug*. https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2020&mm=07&dd=07&nav_category=11&nav_id=1704132
- Скупштина Србије укинула ванредно стање (2020, мај 6). *Влада Републике Србије*. <https://www.srbija.gov.rs/vest/464097/skupstina-srbije-ukinula-vanredno-stanje.php>
- Warnick, B. (2000). "Two systems of invention: The topics in the Rhetoric and The New Rhetoric." *Rereading Aristotle's Rhetoric*, 107–129.
- Warnick, B., & Kline, S. L. (1992). "The New Rhetoric's argument schemes: A rhetorical view of practical reasoning." *Argumentation and advocacy*, 29(1), 1–15.
- Wodarg, W. (2009, December 18) *Motion for a Resolution and a Recommendation: Faked Pandemics – a threat for health*, Parliamentary Assembly. <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=12720&lang=en>
- Zanoni, P., & Janssens, M. (2004). "Deconstructing difference: The rhetoric of human resource managers' diversity discourses." *Organization studies*, 25(1), 55–74.
- Zollman, K. J. (2007). "The communication structure of epistemic communities." *Philosophy of science*, 74(5), 574–587.
- Zollman, K. J. (2010). "The epistemic benefit of transient diversity." *Erkenntnis*, 72(1), 17.
- Šalom protiv sukoba oko toalet-papira (2020, Mart 19). *Istinomer*. <https://www.istinomer.rs/izjava/salom-protiv-sukoba-oko-toalet-papira/>

Ljiljana Radenović*

Petar Nurkić**

EPISTEMIC AUTHORITY AND RHETORICAL STRATEGIES IN CRISIS CIRCUMSTANCES

Abstract: In this paper we will examine how experts from certain epistemic networks behave in the circumstances of a crisis. Our main goal is to show rhetorical strategies experts use to strengthen their own epistemic authority. We will do that by analysing experts' strategies used in two pandemics: the one caused by A h1n1 virus in 2009 and the current pandemic caused by SARS-CoV-2. There are four different, but interrelated, rhetorical strategies, that epistemic experts use to consolidate their epistemic authority. Two are internally oriented and consist of 1) experts providing additional reasons for why the measures they propose in the time of crises are rational and (2) experts emphasising their own responsibilities in the crises. Experts also use two externally oriented rhetorical strategies by which they (3) challenge the expertise of other experts and (4) raise doubts about the motives of other epistemic experts.

Keywords: Epistemic networks, epistemic experts, epistemic authority, rhetorical strategies.

* Full Professor, 1972, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, lradenovic72@gmail.com

** Junior Researcher, 1991, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, petarnurkic91@gmail.com

Машан Богдановски*

СКЕПТИЦИЗАМ И КРИЗА КРИТЕРИЈУМА

Апстракт: У овом раду је анализиран начин на који је скептицизам довео до кризе критеријума истине и делања који су настали у стоичкој филозофији. Приказани су покушаји скептика да изађу из потешкоћа у које су их довели њихови радикални филозофски ставови. Посебно је упозорено на значај који је препуштање обичајима и традицији заједнице у којој су живели имало у животу скептика лишеном ових критеријума. Такав приступ понашању и решавању проблема уопште има посебан значај и вредност у периодима кризе, а често га је лако превидети.

Кључне речи: истина, делање, уздржавање од суда, традиција.

Аргументи античких скептика довели су у питање критеријуме истине и делања које су формулисали филозофи стоичке школе. На самом почетку развоја скептицизма у антици, Аркесилај је филозофију упражњавао као дијалектичку активност, уперену против стварних или замишљених саговорника из редова стоика. Несумњива харизма и разорна моћ његовог наступа у расправама највероватније су били главни фактори који су довели до тога да негде око 270. године п. н. е. Аркесилај дође на чело Академије. Наиме, иако из данашње перспективе може да буде необично, па чак и парадоксално то да неко ко у историју филозофије улази као скептик постаје управник Платонове филозофске школе, морамо да имамо у виду да је Аркесилајево расправљање ученике и наставнике у Академији неодољиво подсећало на сократовске дијалоге и Сократову дијалектику, те да је представљало право филозофско освежење у односу на

* Др Машан Богдановски је ванредни професор на Одељењу за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Рођен је 1970. године. mbogdan1@f.bg.ac.rs

почетке кодификовања и окамењивања Платоновог учења, присутне још од Спеусипа и Ксенократа. По свој прилици, Академија је у Аркесилају видела повратак неким изворним карактеристикама Платоновог учења и филозофске активности. Међутим, деструктивни аспект Аркесилајевог дискутовања битно се разликовао од Сократовог и то је са собом донело нове опасности, које су суштински промениле циљеве Академије и оно што ју је чинило особеном у односу на друге школе.

Тачно је да се Аркесилај клонио тога да износи сопствена филозофска уверења и да је његово дијалектичко расправљање увек било уперено *ad hominem*, у смислу *ad propria persona*, али било је прожето општим духовним расположењем и менталном настројеношћу скептика да филозофију посматра као интелектуалну дисциплину у којој влада *isostheneia*, једнака снага супротстављених становишта или еквиполенција, те да су филозофски спорови на тај начин и у том смислу неразрешиви. Иако се ради о трећем веку п. н. е, многе филозофе је већ савладао осећај да ниједно битно филозофско питање није решено и да ће филозофија заувек остати навођење аргумената са обе стране спора чија снага никада неће одлучујуће превагнути на једну страну. То не треба да чуди јер су ипак већ протекли векови филозофије и таква резигнација представља нормалну психолошку реакцију на све неуспехе, ћорсокаке и апорије које су пратиле њену богату историју у антици. Можда је такво расположење додатно допринело Аркесилајевој популарности и његовом угледу у Академији јер он је могао да сваком противнику у расправи убедљиво формулише подједнако добре аргументе за супротно становиште. Аркесилају није био циљ побијање противника, нити излагање сопствене теорије, већ постизање еквиполенције.

Међутим, у Академији су били у оптицају и експлицитни скептички аргументи који су имали за циљ изазивање уздржавања од суда. Циљ филозофске активности још увек није било достизање среће у смислу атараксије, одсуства напетости, или у било ком другом смилу. Сврха *epoché*, односно уздржавања од суда, била је строго епистемолошка и односила се искључиво на одсуство веровања. Ради тога су формулисани добро познати скептички аргументи који су се ослањали на случајеве перцептивних илузија и халуцинација, али била је присутна и мотивација која из данашње перспективе изгледа веома модерно и карактеристично картезијански. Наиме, на једном месту у *Академици*, Цицерон Аркесилају или академичарима тог времена приписује разлог за сумњу у сва наша веровања узета заједно, који се састоји у томе да би она могла да буду последица ка-

узалног деловања богова на наше сазнајне способности уопште, тако да би сва могла да буду лажна, као плод обмане од стране моћних божанстава (Цицерон, 2007, стр. 118).

Такви аргументи приморали су стоике да ревидирају и рафинирају своје првобитне концепције јасних и развојних утисака као критеријума истине. Као такви критеријуми служили су такозвани каталептички утисци, утисци који су се према Зеноновој карактеризацији одликовали тиме да приказују оно што јесте и то онако како јесте. Поменути скептички аргументи приморали су стоике да преиспитају ове особине каталептичких утисака и додају још један услов да утисак буде каталептички, не би ли решили проблеме који проистичу из могућности перцептивних илузија и халуцинација. Наиме, додатни услов подразумева да утисак мора да буде јасан и развојан у оном смислу у којем је из самог утиска, изнутра, када сагледамо његове карактеристике, сасвим извесно да је морао да настане из онога што јесте и да то приказује таквим какво оно јесте (Цицерон, 2007, стр. 129). Ту се још једном добро види колико је хеленистичка епистемологија блиска модерној, бар када је у питању третман чулних репрезентација. Лок је, на пример, истицао да ако признајемо да смо непосредно свесни само сопствених идеја, улазимо у проблем немогућности доказивања спољашњег света. Уколико смо спољашњих ствари свесни искључиво посредством идеја као репрезентација, како ћемо знати да спољашње ствари постоје? Како ћемо доказати да има нечега иза „вела перцепције”? Локов доказ је каузалан и подразумева да у самим идејама, посматраним изнутра, можемо да сагледамо карактеристике које недвосмислено указују да су те идеје узроковане нечим спољашњим. (Лок (Locke), 1962, II том, стр. 171–175) Нема потребе да улазим у детаље Локовог доказа јер се лако виде сличности са стоичким приступом. У самим јасним и развојним утисцима можемо да сагледамо одлике које доказују да су настали на начин који им стоици приписују.

Аркесилају се традиционално приписује скептички аргумент којим је овакво решење доведено у питање (Frede, 2003, стр. 268). Он конструише скептички сценарио у којем опажамо Кастора у белом и формирамо суд да видимо човека по имену Кастор, који носи белу одећу. Међутим, Кастор има брата близанца Полукса, који се ни по чему не разликује од њега и немогуће је распознати ко је Кастор а ко је Полукс у уобичајеном виђању у пролазу. Штавише, особа коју смо видели у ствари јесте Касторов близанац Полукс, одевен у бело. Наше веровање да Кастор носи бело је лажно. Утисци које имамо када опажамо Полукса у белој одећи и које бисмо имали када бисмо опажали

Кастора у белој одећи ни по чему се не би разликовали. Аркесилај се по обичају ослања на претпоставке својих филозофских противника, да би показао да оне воде ка сасвим другачијим закључцима од оних које су они извели. Уколико посматрамо искључиво феноменалне карактеристике утисака, ако се задржимо искључиво на плану чулних квалитета и ако не излазимо изван утисака да бисмо проверили њихову веродостојност, увек ћемо моћи да конструишемо скептичке алтернативе које ће моћи да доведу у питање наше знање. У овом случају, увек ће бити могуће да је особа коју видимо заправо њен близанац, који је на феноменалном плану неразлучив од ње, ма колико наши утисци о тој особи били јасни и разговетни.

Стоичке одговоре на овај аргумент (Цицерон, 2007, стр. 129) окарактерисао бих као крајње незадовољавајуће. Пре свега, они су инсистирали на томе да, ако су ствари заиста нумерички различите, ми не можемо да имамо квалитативно истоветне утиске о њима. У овом примеру, ако су Кастор и Полукс две нумерички различите особе, а не два имена за исту особу, не можемо да имамо у квалитативном смислу исти утисак о њима. Али, на основу чега бисмо тако нешто закључили? Уопште нема потребе да водимо дискусију о томе да ли је *de facto* могуће да имамо исте утиске о различитим објектима, као у примеру са близанцима. Скептику је довољна пука могућност да постоје два близанца или, уопште, два објекта, која би на плану утисака била квалитативно неразлучива. У том смислу, скептик се налази у прилично лагодном положају. Довољно је да је *могуће* да, када имамо одређени утисак о Кастору, заправо имамо утисак о Полуксу. Ако је то могуће, онда ми не знамо да је особа коју видимо Кастор. Замишљена фигура модерног скептика експлоатише исти принцип закључивања да би дошла до глобалног скептицизма, док је овде скептицизам локалан и односи се само на јасне и разговетне утиске.

Нешто више обећава друга стоичка стратегија одговора на овај скептички аргумент, која се позива на когнитивни склоп мудраца. Мудрац би био неко чији би сазнајни апарат функционисао тако да би он поседовао искључиво каталептичке утиске. Дакле, истинитост пропозиционог садржаја утиска да Кастор носи бело била би гарантована врхунским когнитивним способностима мудраца. Проблем, наравно, лежи у питању како уопште знамо да такав мудрац постоји. Чак и према стоицима, истинских мудраца нема, или би то био једино Сократ, а можда и Епиктет, после много векова. Хипотеза о мудрацу није решење овог проблема, али нам говори у прилог нужности некаквог екстерналистичког излаза из интерналистичког посматрања јасних и разговетних утисака, које сам прво описао код

стоика. То значи да би утисци морали да буду на неки начин неодојиви од својих објеката, да њихов идентитет и индивидуација некако морају да зависе од објеката на које се односе. Или, ако смо инспирисани другим аргументом, да исправно и поуздано когнитивно функционисање некако доводи до истинитих и оправданих веровања. Стоици су размишљали и у једном и у другом правцу, али нису формулисали убедљива побијања скептика.

Због тога је Аркесилају отворен простор да формулише специфичан идеал скептичког мудраца. Наиме, у свом дијалектичком расправљању Аркесилај је покушао да окрене претпоставке стоичке филозофије против самих стоика. Ако нема каталептичких утисака, мудрац би заправо морао да буде неко ко се уздржава од суда. Мудрац је неко ко нема мњења, али ако јасни и разговетни утисци не постоје, онда би он морао да има свакојака мњења. Да би остао неко ко нема мњења, он ће морати да се уздржава од суда. (Frede, 2003, стр. 269). На тај начин, криза критеријума истине доводи до једног сасвим новог идеала хеленистичког мудраца.

Чим сам се дотакао теме идеала мудраца зашао сам у сферу практичне филозофије јер су проблематика каталептичких утисака и однос мудраца према њима тако постављени код стоика да предодређују тип решења филозофских проблема у теорији делања. Наиме, према стоичкој верзији те теорије, после утисака следи прихватање, односно приклањање неким од њих, а прихватање резултује одговарајућим импулсом ка одређеним поступцима. Разуме се, мудрац би био неко ко прихвата искључиво каталептичке утиске и у том смислу нема мњења, што је постало мета Аркесилајевог дијалектичког аргумента. На тај начин је криза критеријума истине постала криза критеријума делања. Уколико изгубимо ослонац у јасним и разговетним утисцима, наша веровања, схваћена као прихватања утисака, остаће на стакленим ногама. Прави смисао и домет овог проблема можемо да схватимо само ако имамо у виду да термин „утисак” у хеленистичкој филозофији не значи искључиво чулни утисак или импресију у модерном смислу, иако има и то значење. Утисак је било шта што нам се чини или нам изгледа да је случај, па у складу с тим можемо да кажемо да имамо утисак да није требало да упишемо филозофију или да је ипак требало да пријатељу позајмимо новац јер нам изгледа или нам се чини да је тако требало да поступимо. Прихватање таквих утисака производи импулс према одређеном понашању.

Таква теорија делања послужила је стоицима као добра основа за противнапад. Скептички живот без веровања је немогућ у једном много јачем и филозофски занимљивијем смислу од тога да води у

аутодеструкцију. Ова теорија гради једну чвршћу, па чак и концептуалну везу између веровања и делања. Одређени облик понашања немогућ је без одговарајућег прихватања утисака, како у каузалном, тако и у појмовном смислу. Не само да прихватање, односно веровање, узрокује извесне поступке, већ и не можемо да поседујемо појам специфично људског делања уколико немамо појам веровања. Поступање без веровања је обично рефлексно и бесловесно животињско понашање (Плутарх, 1987, I том, стр. 317). На страну то што би делање без веровања човека лишило не само рационалности, већ и особено људског императива доброг живота. Дакле, не ради се просто о томе да бисмо, хјумовски речено, као скептици, брзо скончали бедном смрћу, налик Пирону, кога су ученици морали да штите од упадања у јарке или да га не прегазе запрете. Највероватније измишљене анегдоте о Пирону заправо одражавају овај приговор скептицизму који се назива „приговором на основу аутодеструктивности”. Ако бисмо били доследни скептици и не бисмо имали никаква веровања, ни о томе да је пред нама јарак, ни о томе да уопште не би требало да упадамо у шанчеве, брзо бисмо настрадали. Да не говоримо о идеалу доброг живота. У мојој омиљеној анегдоти о Пирону, док се његов учитељ, демокритовац Анаксарх из Абдере давио у мочвари, Пирон је само спокојно и скептички неузнемирено прошао поред њега. Када се некако извукао из глиба, Анаксарх је окупио ученике и јавно похвалио Пирона као примерног филозофа, а његово понашање као модел понашања филозофа који је остварио блаженство (Диоген Лаертије, 1973, 9. 62–68). Нема потребе да расправљамо о томе да ли су наше моралне интуиције да је Пирон требало да помогне Анаксарху релевантне у овом контексту јер смо видели да је стоички приговор скептицима далеко суптилнији и обухватнији.

Аркесилајев одговор само је покренуо нове проблеме, уместо да реши такозвани проблем апраксије. Наиме, Аркесилај је сматрао да би скептику могао да буде на располагању „добар разлог”, *eulogon*, као критеријум делања, све док он нема веровања о томе да су одговарајући поступци добри или да би требало поступати на одређени начин. Уздржавајући се од суда да је било шта истинито или лажно, скептик ће само следити оно за шта му се чини да постоје неки добри разлози (Frede, 2003, стр. 270). Испоставило се да је то значајан уступак стоицима, који је скептицизам одвео на клизаву падину критеријума, где се *epoché* постепено разводњавао, од Карнеадовог *pithanon*-а, па све до Филонове „истиноликости” о којој Цицерон извештава у *Академици*. Цицерон је говорио о вероватноћи као критеријуму делања, која нам открива која су веровања истиноликија од

других. (Цицерон, 2007, стр. 101). И ово крајње површно помињање таквог мисаоног тока у Академији довољно је да схватимо зашто би некоме, коме је стало до изворног идеала свеопштег уздржавања од суда као циља скептичке филозофске активности, овај приступ критеријумима делања био неприхватљив. Зато је Енесидем решио да раскрсти са Академијом као филозофском школом у којој се „стоици споре са стоицима” и која је издала изворна начела скептицизма (Стојановић, 2007, стр. 23). Основао је сопствену, „пиронистичку” филозофску школу, узевши Пирона као митског оснивача те школе, вероватно због његове непоколебљиве верности уздржавању од суда у свакодневном животу. Термин пиронизам у модерно доба постао је синониман термину скептицизам. Сачувана дела Секста Емпиричара допринела су том истакнутом статусу пиронистичке скептичке шизме.

Секст Емпиричар је у Основама пиронизма сачувао сведочанство о Енесидемовим тропима, модусима закључивања који би требало да доведу до уздржавања од суда. Детаљним излагањем ових тропа и бесконачним набрајањем примера, Секст је намеравао да нам покаже да не располажемо критеријумом који би нам открио који утисци су веродостојни, у ситуацији у којој поседујемо сукобљене утиске између којих морамо да се определимо (Страјкер, 2007). На пример, захваљујући разликама у грађи чулних органа, животиње поседују различите чулне утиске о истим стварима. Енесидем је очигледно сматрао за неупитно да разлике у животињским организмима доводе до разлика у карактеру утисака на феноменалном плану. Одакле нам критеријум на основу кога бисмо проценили да је неки утисак веродостојан? Ако као критеријум узмемо сопствене, људске утиске, прибећи ћемо једном недопустивом маневру јер ми смо странка у спору и не можемо да користимо људску перспективу као меродавну. То је само једна субјективна перспектива у мноштву субјективних перспектива. Такође, ако тако посматрамо ствари, разлике постоје и између чула различитих људи. Свакако, те разлике би морале да доведу до различитог доживљаја стварности и различитог искуства код других особа. Исто важи и за утиске једног те истог човека у различитим тренуцима. Некад је болестан, некад здрав; некад расположен, некад нерасположен; некад гладан, некад сит. Нема утиска који може да послужи као критеријум. На исти начин, код Секста Емпиричара се нижу бројни примери утисака који су настали у различитим физичким условима, оних које осећамо често или ретко и уопште, релативности чулних утисака једних у односу на друге и у односу на субјекта опажања (Секст Емпиричар, 2007, стр. 41–60).

Секстова поента је била да излагањем саговорника таквим примерима постижемо психолошки ефекат уздржавања од суда, једно нарочито стање и општу духовну настројеност у којој он не би формирао веровања, односно ништа не би прихватао као истинито или такво по природи.

У Секстовом излагању издваја се десети троп, у којем не говори о чулним утисцима, већ о моралним нормама и вредносним судовима. Већ сам поменуо да термин „утисак” може да се односи на било шта што нам се чини или нам некако изгледа, па у том смислу можемо да имамо утисак да је неки нормативни став исправан. У десетом тропу Секст Емпиричар указује на огромне разлике између обичаја, моралних норми и онога што разне људске заједнице сматрају прикладним и неприкладним, пристојним и непристојним (Секст Емпиричар, 2007, стр. 61). Међутим, упадљив је недостатак аргумента који би из тих бескрајних примера културног релативизма водио до скептицизма. Можда Секст сматра да је такав корак сасвим природан, али да бисмо из наводне чињенице потпуне релативности вредности извели скептицизам, потребан нам је додатни аргумент на основу којег бисмо закључили да ми не можемо да знамо шта је добро или вредно. Као да претпоставља да одсуство критеријума на основу којих можемо да пресудимо између норми у различитим заједницама неумитно води у скептичку тезу да у принципу не можемо да знамо шта је заправо добро или вредно. Схема закључивања је иста као у случају чулних утисака: ако се у пресуђивању између утисака основимо на сопствене утиске, начинићемо неоправдан корак јер ми смо странка у спору као и све друге странке. Не постоји перспектива која би била одлучујућа.

Изгледа да је и сам Секст био свестан контроверзи које овакви аргументи могу да произведу, па је Агрипине тропе сматрао бољим начином за произвођење уздржавања од суда. Додуше, он их није тако звао, већ „тропима каснијих скептика”, подразумевајући притом скептике после Енесидема, а за приписивање тих тропа Агрипи захваљујемо другим изворима. Ти тропи су данас преживели као Агрипина трилема и представљају један од фундаменталних проблема у савременој теорији сазнања. Проблем је у томе што нам поменута трилема показује да не можемо да оправдамо ниједно своје веровање. Ако покушамо да пружимо оправдање неког свог веровања навођењем разлога, ти разлози захтевају нове разлоге који би их оправдали, а ти нови разлози нове и тако *ad infinitum*. Из те ситуације можемо да изађемо на три начина и ниједан није задовољавајући. Прво, можемо да допустимо бесконачни регрес, али то свакако није

решење јер никада нећемо доћи до оправдања. Друго, можемо да уведемо неку необразложену претпоставку или хипотезу, како је назива Секст. Ако је претпоставка неутемељена у неким другим разлозима, наше почетно веровање није оправдано. Занимљиво је да Секст Емпиричар уводи и могућност да је то нека хипотеза којој није потребно даље оправдање, која је сама собом оправдана. Против таквог решења он се позива на наводну чињеницу да је увек могуће заступати и хипотезу која противречи тој хипотези коју смо погрешно сматрали самооправданом. Она то не може да буде јер смо увек у ситуацији да је бранимо од супарничких хипотеза, а то можемо да чинимо само навођењем додатних разлога и тако *ad infinitum*. Треће, могли бисмо да се у ланцу разлога, приликом оправдања једног од њих, позовемо на неке разлоге на које смо се већ позивали, али тако бисмо само створили затворену петљу. То би било циркуларно закључивање и као такво недопустиво у једном подухвату рационалног оправдања наших веровања (Секст Емпиричар, 2007, стр. 63–65).

Агрипини тропи су на тај начин постали добра основа за свеопште уздржавање од суда, универзално и бескомпромисно *epoché*. Упркос неким спорним местима у „Основама пиронизма”, дух Секстове филозофије нас наводи на уверење да је Секст заговарао свеопште уздржавање од суда, а не само у сфери науке и филозофије. Агрипини тропи нас могу само учврстити у том уверењу. Међутим, то још више излаже Секстов пиронизам стоичком приговору о апраксији. Приговор о апраксији онда погађа пиронизам на свим нивоима, не само као морални скептицизам, већ и на свакодневном нивоу. Одсуство сваког веровања чини чак и наше најсвакодневније и најтривијалније поступке немогућим.

Секстов одговор на проблем апраксије, поврх познатих прокламација да су „утисци водич кроз живот” за скептика, укључивао је и позивање на „природне способности” човека као основу пиროновског живота (Секст Емпиричар, 2007, стр. 38–39). Најатрактивнију интерпретацију оваквог решења понудио је Фреде, који сматра да се пиროновац не уздржава само од оних веровања која ионако не би могао да нема (Frede 2003, стр. 282). Нека веровања су просто последица начина на који функционише људска природа и ми нисмо способни да им се одупремо. Таква интерпретација је посебно привлачна јер Секста Емпиричара приближава Хјуму по начину на који посматра овај проблем. Хјум је одбацивао пиронизам, између осталог и због тога што је сматрао да је универзално уздржавање од суда немогуће услед „неодољиве снаге природног инстинкта” која нас приморава да поседујемо нека веровања. Можемо да их одбацујемо у учioni-

ци, док као филозофи разматрамо скептичке аргументе, али чим је напустимо и препустимо се току свакодневног живота, наша природа нам намеће веровања којима се не можемо супротставити (Хјум (Hume), 1988, xii поглавље). У интерпретативну традицију Хјума таква веровања су ушла под називом „природна веровања”. Хјумово натуралистичко решење проблема скептицизма подразумева позивање на природна веровања као основу за тврдњу да је скептицизам немогућ. Ако је Фреде у праву, произлази да је Секстово решење проблема апраксије слично Хјумовом натуралистичком одбацавању универзалног скептицизма.

Друга Секстова основа пионовског живота је од средишњег значаја за начин на који се скептик поставља према кризи критеријума истине и делања. Док су природне способности оно што производи веровања која не може да контролише, пироновац и те како може да контролише своја веровања у исправност моралних норми заједнице и обичаја који регулишу њено понашање. Међутим, управо ти обичаји и заједнички прихваћене праксе у „Основама пиронизма” Секста Емпиричара постају основа пионовчевог живота, један од начина на који пироновац може да живи свој пиронизам. Пироновац је неко ко се препушта важећим обичајима у друштву којем припада и поштује моралне норме које поштују и други припадници тог друштва, али без веровања да су ти поступци и понашања исправни. Пироновац нема веровања у смислу да не верује да је било шта истинито или лажно или да су неки поступци исправни или неисправни. Он се препушта традицији и обичајима не оптерећујући се оправдавањем одговарајућих пракси. (Bett (Бет), 2019). Јасно је да на тај начин пиронизам има једну изразито конзервативну црту јер ничим не доноси подстрек нити сам има било какву иницијативу за реформисање постојећег етичког и обичајно установљеног поретка.

Међутим, у доба кризе, овакав став може да има посебну вредност. У овом тексту је било речи о филозофској кризи коју је створио сам скептицизам, али скептичка реакција на кризу има потенцијалну универзалну примену. Криза критеријума истине и критеријума делања коју смо открили у филозофском контексту има своје аналоге у ширем животном и друштвеном контексту као криза знања и морална криза. Филозофија се у уџбеницима схвата као бескомпромисна активност без претпоставки и предрасуда и која разара предрасуде, не осврћући се на традицију и устаљена веровања. Не треба да чуди то што је пиронизам, као облик антифилозофије, па чак и терапије и излечења од филозофије, водио потпуно другачијим мисаоним исходима. Излаз из кризе пиронизам види у приклањању обичајима и традицији. Рефлексни отпор према таквом излазу може

да гаји само неко ко има поменути филозофски критички менталитет. Скептик нас учи да у условима кризе знања наш разум нема чему да прибегне сем оним уверењима која су већ чврсто усађена у заједнички корпус прихваћених судова. Скептик не тврди да се *de facto* показало боље држати опробаних пракси у ситуацији када се суочавамо са кризом у којој имамо много непознатих параметара или је наша реакција на њу временски ограничена. То је посебно питање које захтева много чињеничких истраживања да на њега одговоримо. Секст Емпиричар нам само указује на вредност опробаних пракси и поступака, тамо где нам разлози за сумњу налажу опрезност према новим, радикалним или револуционарним решењима. У доба кризе та једноставна животна поента добија нарочит значај.

Став пиронисте према античкој религији представља одличан пример за ово о чему нам Секст говори. Пирониста је неко ко се препушта традицији и упражњава верске обичаје заједнице у којој живи, учествујући у ритуалима и молитвама и приносећи редовно жртве боговима. Споља гледано, његово понашање се ни по чему не разликује од његових суграђана у полису. Изнутра посматрано, он нема веровања о томе да богови постоје или да ће ритуали у којима учествује имати било каквог ефекта. Спроводи их *adoxastos*, као особа без веровања, као прави пирониста. Ипак, остаје питање да ли истрајавање на одређеном понашању може да остане без последица на плану веровања. У овом случају, да ли је психолошки реалистично сматрати, као што Секст сматра, да ће прилежно обављање верских обреда моћи да остане без икаквих последица по уверења пиронисте. У много ширем животном и друштвеном контексту, ово нас наводи да се запитамо да ли ће донекле природно прибегавање традиционалним и чврсто увреженим уверењима и поступцима имати последице по цивилизације у доба кризе.

Референце:

- Bett, R. (2019). *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Диоген Лаертије (1973). *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, БИГЗ, Београд.
- Frede, M. (2003). The Sceptics. У Furley, D. (ed.) *Routledge History of Philosophy, Volume Two*, Routledge, London.
- Furley, D. (2003) (ed.) *Routledge History of Philosophy, Volume Two*, Routledge, London.
- Лок, Џ. (1962). *Опег о људском разуму*, Култура, Београд.

- Long, A. A. & Sedley. (ed.) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Плутарх, (1987). *On Stoic Self-Contradictions*. У Long, A. A. & Sedley. (ed.) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Секст Емпиричар (2007). *Основе њиронизма, књига прва*. У Стојановић, П. (прир.) *Скејтички њиручник*. Плато, Београд.
- Стојановић, П. (2007). (прир.) *Скејтички њиручник*. Плато, Београд.
- Страјкер, Г. (2007). Десет Енесидемових тропа. У Стојановић, П. (прир.) *Скејтички њиручник*. Плато, Београд.
- Хјум, Д. (1988). *Испираживање о људском разуму*. Напријед, Загреб.
- Цицерон (2007). *Академика*. У Стојановић, П. (прир.) *Скејтички њиручник*. Плато, Београд.

Mašan Bogdanovski*

SKEPTICISM AND THE CRISIS OF CRITERIA

Summary: This paper analyzes the way in which skepticism led to the crisis of the criteria of truth and action that developed in Stoic philosophy. The attempts of the skeptics to escape the difficulties caused by their radical philosophical views are presented. Special attention was paid to the importance that yielding to the customs and traditions of the community in which they lived had in the life of skeptics deprived of these criteria. This approach to action and problem solving in general has a special significance and value in times of crisis, and it is often easy to overlook.

Keywords: truth, action, eschewing belief, tradition.

* Dr. Mašan Bogdanovski is an associate professor at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade. mbogdan1@f.bg.ac.rs

Ивана Јанковић*

Миљан Васић**

ЕПИСТЕМИЧКИ ПАТЕРНАЛИЗАМ У ДОБА КРИЗЕ

Апстракт: Епистемички патернализам је пракса уплитања у процес истраживања који нека особа спроводи, без претходног консултовања са њом, а зарад њеног епистемичког добра. Размотрићемо два главна типа епистемичког патернализма: еудаимонистички и строги. Код еудаимонистичког епистемичког патернализма, епистемичко побољшање се користи само као средство за постизање неепистемичких добробити. У случају строгог епистемичког патернализма, епистемичко побољшање се вреднује као добро по себи. Главни приговор против сваког од оба типа епистемичког патернализма јесте да ова пракса доводи до нарушавања личне аутономије. Бранићемо умеренију верзију строгог епистемичког патернализма која за мотивацију има како епистемичке тако и неепистемичке користи. Истовремено, овај умерени облик доводи до развијања специфичних епистемичких врлина, што за последицу има повећање, а не нарушавање личне аутономије. Показаћемо да је питање оправданости епистемичког патернализма посебно релевантно у кризним ситуацијама, каква је тренутна пандемија изазвана вирусом ковид-19.

Кључне речи: Епистемички патернализам; криза; лична аутономија; епистемичке врлине

Често свесно пристајемо да будемо лишени одређених информација, зарад нпр. ефикасности (када се држимо неких устаљених, опробаних метода у одређеној пракси, научном истраживању или експерименту) или неких епистемичких добробити. Али шта када

* Доцент, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, ivana.jankovic@f.bg.ac.rs

** Истраживач-приправник, Институт за Филозофију при Одељењу за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду miljan.vasic@f.bg.ac.rs

то није добровољно, када нисмо дали пристанак за било какву врсту епистемичке „интервенције”? Да ли је оправдано да питамо и да захтевамо да знамо ко, због чега и на који начин „филтрира” информације за нас? Да ли питање остаје чак и када знамо да се то ради за нашу добробит, било индивидуалну, било колективну? Циљ нашег рада је да испитамо да ли је, када и под којим условима *еписџемички патернализам* оправдан.

Шта је епистемички патернализам?

Патернализам је пракса која, уопштено говорећи, представља ограничавање слободе неке индивидуе услед мешања државе или других индивидуа, против њене воље и зарад њеног добра (Dworkin, 2020). Неки од примера патерналистичке праксе коју спроводи држава били би закон о забрани психоактивних супстанци, закон о обавезном везивању појаса у аутомобилу, или онај који налаже малолетним лицима да приме трансфузију крви¹ чак и онда када се родитељ или старатељ томеprotиве (из нпр. верских разлога), којима се, путем правних и нормативних аката ограничава слобода индивидуа да конзумирају психоактивне супстанце, да не вежу појас или да одбију трансфузију крви. Питања о томе *ко* има ауторитет да уведе таква ограничења, за која, по дефиницији, саме индивидуе не дају изричиту сагласност, и *на који начин* самеравамо губитак слободе наспрам добробити које од таквих пракси имамо, била су предмет расправа великог броја етичара, правника и филозофа политике током историје. Овакве праксе отварају питања личне аутономије (и њених граница) и поштовања права индивидуа да саме доносе одлуке (Dworkin, 2020). Ипак, циљ овог рада неће бити преиспитивање легитимности патернализма уопште, већ оправданости једне посебне врсте патернализма – епистемичког патернализма.

И заговорници и критичари епистемичког патернализма (ЕП) слажу се по питању одређења овог појма, означавајући га као праксу уплитања у процес активног формирања веровања, сазнавања и процеса истраживања које неки делатник спроводи, без консултације са њим, а зарад (његовог) епистемичког добра (Ahstrom Vij, 2013; Bulock, 2016). Треба нагласити да се ово *еписџемичко добро* може разумети или *веритицистички* – циљ је *формирање истиинитих веро-*

1 Закон о психоактивним контролисаним супстанцама, „Службени гласник РС” бр. 57/2018; Закон о безбедности саобраћаја на путевима, „Службени гласник РС” бр. 87/2018, 23/2019 и 128/2020; Закон о трансфузијској медицини, „Службени гласник РС” бр. 40/2017 и 103/2017.

вања и избегавање лажних веровања (Ahlstrom-Vij, 2013; Goldman, 1991) или као побољшано разумевање делатника, које заговарају заступници теорије интелектуалних врлина (Croce, 2020; Pritchard, 2013). По веритистичкој интерпретацији, када процењујемо ЕП „мо-рамо истражити опште околности” у којима патерналистичка пракса има „добре или лоше епистемичке последице, тј. добре веритистичке исходе” (Goldman 1991, стр. 124), где сва друга епистемичка својства имају само инструменталну вредност. Теоретичари интелектуалних врлина, пак, заговарају ширу концепцију епистемичког добра (знање, поуздано формирање веровања, побољшан капацитет за разумевање итд.). У овом случају, промовисање епистемичког добра не би било пожељно *искључиво* због формирања истинитих веровања, већ и због тога што ће делатник „стећи епистемичка добра као што је разумевање, која имају *вредности сама по себи*” (Pritchard, 2013 стр. 30). У фокусу нашег рада биће ово шире одређење епистемичког добра.

Парадигматичан пример праксе ЕП јесте случај са поротом. Правила која постоје у америчком правном систему понекад дозвољавају судијама да поротницима ограниче приступ одређеним доказима или информацијама о окривљеном (нпр. информације о његовој криминалној прошлости), због тога што се сматра да би такве информације за последицу имале пристрасност поротника у разматрању конкрет-ног случаја, што би даље умањило и изгледе да дођу до исправне пре-суде. Треба нагласити да ове информације нису ирелевантне за сам процес (судија који изриче казну још увек их има на располагању), али су поротницима ускраћене због бојазни да им могу придавати пренаглашени значај (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 29–30). „Главна идеја је да су поменута правила о доказима донета да заштите поротнике од њихове сопствене ’глупости’, баш као што родитељи могу да држе опасне играчке или друге предмете даље од деце или да их не излажу одређеним чињеницама (Goldman, 1991, стр. 118).

У историји филозофије можемо наћи и потврдан и одричан од-говор на питање оправданости епистемичке интервенције. Један од првих аутора који даје потврдан одговор јесте Платон. Његово заго-варање „племените лажи” у *Држави* служи за успостављање идеал-не државе у којој грађани, неспособни да спознају истину и дођу до потребних знања за доношње исправних одлука, треба да препусте најмудријима међу њима да то ураде у њихово име, и наравно, за њи-хово добро (*Rep.* 414b–c). Уколико можемо натерати људе да поверују у било коју „истину” коју им понуде владари идеалне државе, они ће бити мотивисани да брину једни о другима и о својој заједници. С друге стране, један од највећих заговорника индивидуалне ауто-номије, Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill), оштро критикује било

какав покушај епистемичке интервенције. Овако формирано „колективно мњење” би било одраз динамика моћи које подривају слободу индивидуе, која је сама најбољи судија у погледу свог сопственог интереса. Милов аргумент о неопходности отвореног и слободног „тржишта идеја” подразумева да сâмо питање о истинитости и прихватању идеја зависи од међусобне конкуренције различитих становишта, а не од неког спољашњег ауторитета – било да је то држава или неки други ауторитет. „Кад би цело човечанство било истог, а само један човек супротног мишљења, човечанство не би имало више права да ућутка тог једног човека него што би он, ако би имао моћ, имао права да ућутка човечанство” (Мил, 1988, стр. 50).

Један од савремених аутора који бране ЕП, Кристофер Алстром-Виц (Kristoffer Ahlstrom-Vij), пак, тврди да се епистемичко побољшање не може остварити када се ослонимо на себе саме. Људи или нису мотивисани да сами спроведу побољшање (зато што нису свесни својих епистемичких недостатака или им не придају довољно велику важност; Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 16–18) или, чак и ако јесу мотивисани, то неће успети да спроведу на задовољавајући начин (2013, стр. 18–23). Алстром-Виц због овога сматра да се епистемичко побољшање може остварити искључиво *сиољашњим ујишцајем*, путем ограничења приступа информацијама (2013, стр. 29), начина прикупљања информација (2013, стр. 32) или процене прикупљених информација (2013, стр. 33). За разлику од онога што би рекао Мил, Алстром-Виц сматра да је ЕП не само супротан репресивним праксама сузбијања различитих информација и њихових интерпретација, већ и „пружа окружење које олакшава формирање веровања и жеља на информисан начин” (2013, стр. 86). У наредном поглављу ћемо детаљније размотрити Алстром-Вицово одређење ЕП и услова под којима је оправдан.

Нужни и довољни услови за епистемички патернализам

Алстром-Виц одређује ЕП као теорију према којој је понекад оправдано уплитати се у нечији процес истраживања (*inquiry*)², зарад

2 Алстром-Виц „истраживање” одређује као активно стремљење ка епистемичким циљевима. Он преузима Голдманов веритистички приступ према којем се ови циљеви одређују као тежња ка формирању истинитих и избегавању лажних веровања. Важно је нагласити да истраживање не треба *изједначити* са самим процесом формирања веровања. Истраживање је нешто што субјект активно *сироводи*, док је формирање веровања нешто што се субјекту *дођађа*. Дакле, оно што истраживање разликује од осталих људских делатности није чињени-

епистемичког добра те особе, али без претходне консултације са њом (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 4). Ова дефиниција садржи у себи три услова, од којих је сваки појединачно нужан, а сва три узета заједно довољна да се неки поступак сматра примером ЕП (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 39).

- 1) Услов уплитања (*interference*): уплитати се у нечији поступак истраживања значи нарушити слободу неке особе да истраживање спроведе на начин на који она то сама жели (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 41). Другим речима, овај услов подразумева мешање у начин на који неко одлучује да управља својим епистемичким активностима.
- 2) Услов одсуства консултације (*non-consultation*): да би се неки поступак назвао патерналистичким, није нужно да се особа над којом се врши уплитање томе *йрошиви* (она, напротив, може бити и потенцијално сагласна), већ само да том приликом није консултована (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 45).
- 3) Услов побољшања (*improvement*): централна разлика између ЕП и других примера патернализма је у томе што се уплитање врши зарад *йобољшања нечије ейистемичке йозиције*. Треба нагласити да је довољно да поступак буде само *мошвисан* епистемичким побољшањем – чак и ако није дошло до повећања епистемичког добра, сам поступак је још увек био патерналистички (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 48–49).

Алстром-Виц наглашава да наведена три услова показују *када* неку праксу назвати случајем ЕП. Међутим, сами услови не указују на то када би било *ојравдано* прибећи епистемичком уплитању. Штавише, можда постоје јаки разлози због којих то *не би* требало чинити. Из тог разлога, пре него што уведе додатне услове под којима ЕП *јестје* оправдан, Алстром-Виц најпре разматра две могуће примедбе: идеју *личне ауџономије*, као општи приговор против патернализма у било ком облику, и идеју *ейистемичке ауџономије* као специфични приговор против ЕП.

Приговор о личној аутономији се своди на то да се покаже да разлози који се формирају *йозивањем на добро* оних над којима се врши епистемичка интервенција никада нису ваљани разлози за уплитање. Аргумент против патернализма мора да покаже да је такво уплитање нелегитимно, јер се директно сукобљава са концепцијом

ца да се путем истраживања формирају веровања (она се, мање-више, формирају приликом свих људских делатности), већ то што се одређене активности предузимају управо са циљем формирања истинитих веровања (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 40).

личне аутономије. „...поштовање аутономије особе јесте поштовање њеног неспутаног *добровољног* избора као јединог оправданог разлога за њене поступке, осим тамо где је потребно заштитити интересе других од ње саме.” (Feinberg, 1986, стр. 68). Алстром-Виц зато сматра да овако схваћен појам аутономије може да се примени на одређену врсту патерналистичке праксе, али не и на саму праксу ЕП. Он преузима пример Џоела Фајнберга (Joel Feinberg) са пацијентом који тражи да му се препише лек за који лекар зна да је штетан. Лекар, у светлу тог знања, одлучује да то не уради, те одбија захтев свог пацијента, иако пацијент инсистира на томе, верујући у супротно (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 75–76). Да ли је докторово одбијање да препише лек патерналистичко? Фајнберг би тврдио да није. Разлог за овакво тврђење је у томе што он не сматра пацијентов избор добровољним, с обзиром да греши и дела у складу са погрешним уверењем: „Поступак узимања супстанце која ће му нанети штету није нешто што он добровољно одлучује да уради” (Feinberg, 1986, стр. 128). Оваква врста ограничења, дакле, не представља случај нарушавања личне аутономије, с обзиром на то да *свака врста деловања која је заснована на погрешним информацијама не може бити добровољна*. Виц зато закључује да је ЕП компатибилан са Фајнберговим одређењем аутономије (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 77).

Међутим, Алстром-Виц сматра да чак и ако прихватимо Фајнбергово одређење, по ком саме грешке не дозвољавају да нешто означимо као добровољно делање, из тога не следи да увођење спољашњих ограничења одређене врсте не представља облик патернализма. Он каже да наведени аргумент или доказује премало (не показује да сам ЕП није врста патернализма) или пак допушта превише, због тога што руши основе самог либерализма по ком свакој особи мора бити пружена заштита од мешања у самопоштовање – људи имају право на грешке и да трпе последице које из тога настају, без уплитања друштва (Ahlstrom-Vij, 2013, стр 77–78). Самим тим патерналистичка пракса остаје проблематична јер третира одрасле људе (без обзира на то што праве грешке) као децу. Уколико усвојимо један од најпознатијих антипатерналистичких ставова у историји филозофије, који брани Мил, а по ком сам концепт индивидуалне аутономије има вредност за људски развој и побољшање, које их воде ка томе да остваре своје потенцијале (Мил, 1988), поново долазимо до тога да сама идеје личне аутономије подразумева или превише или премало (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 89). Милово ограничење личне аутономије и допуштање спољашњег мешања *само* у случајевима када се поступци индивидуе тичу и интереса других људи отвара питање вредности личне аутономије, која у том случају није вредна по себи. Ако пак

аутономији дамо предност (јер има вредност сама по себи), онда није јасно зашто бисмо је ограничили и дозволили спољашњу интервенцију када се позива на добро других особа. Алстром-Виц тврди да лична аутономија у том случају подразумева премало јер не говори да индивидуалност треба увек да буде заштићена од свих патерналистичких пракси (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 89).³

Будући да идеја личне аутономије не може неоспорно представљати аргумент против патернализма (а још мање против ЕП), Алстром-Виц разматра и идеју постојања специфичне врсте аутономије која треба да послужи као контрааргумент ЕП – епистемичку аутономију. *Епистемичку аутономију* можемо одредити на два начина: као негативну (епистемички аутономна особа не узима тврдње других као основу својих веровања) и као позитивну (епистемички аутономна особа сама спроводи истраживање, ослањајући се на сопствене епистемичке способности) (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 92). Будући да се применом ЕП не говори људима у *шта* треба да верују, већ *како* да формирају своја веровања, ЕП по дефиницији претпоставља кршење искључиво позитивне епистемичке аутономије (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 95). Међутим, да ли је кршење *ове* аутономије довољан разлог да одбацимо ЕП? Алстром-Виц сматра да није: ако епистемичку аутономију одредимо као скуп интелектуалних врлина (*cf.* Feinberg, 1986) које помажу у формирању истинитих веровања, довољно је само показати да неки случајеви ЕП не само што нису погубни за овај скуп врлина, већ могу имати позитивне ефекте. Важи и обрнуто: у неким случајевима ће сам покушај да будемо епистемички аутономни заправо донети епистемичко погоршање (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 95).

Ипак, из тога што епистемичка аутономија не искључије све случајеве ЕП, не произлази да су сви оправдани. Још увек је на заступницима ЕП да понуде додатне разлоге који спецификују околности у којима ЕП *јесте* оправдан. Алстром-Виц ово формулише у виду два додатна услова која су, узета заједно, довољна за *ојравдање* ЕП:

- 1) Услов равнања (*alignment*): епистемички разлози за увођење патерналистичке праксе се морају поравнати са додатним не-епистемичким разлозима. Два или више разлога су поравната ако и само ако а) представљају разлоге за исту ствар, или се б) барем међусобно не искључују (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 117).

3 Алстром-Виц сматра несумњивим да је патерналистичка интервенција у неким случајевима у сукобу са личном аутономијом (мешање у избор брачног партнера или каријере), али му се чини претераним тврдити да она није дозвољена у случајевима када некоме треба ускратити приступ обмањујућим или штетним информацијама (или му не дозволити да дела у складу са њима), позивајући се на то да таква интервенција подрива индивидуалност те особе (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 89).

- 2) Услов терета доказивања (*burden-of-proof*): може се тврдити да доступна евиденција са великом вероватноћом показује да ће они над којима се врши патерналистичка пракса имати веће епистемичке бенефите у поређењу са алтернативним праксама (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 122).

Алстром-Виц услов равнања уводи као алтернативу услови који се може назвати *балансирањем добара* (*balancing goods condition*; Crose, 2020, стр. 203–4). Наши епистемички разлози за прибегавање некој патерналистичкој пракси су често нераскидиво повезани са пратећим неепистемичким разлозима. Ови разлози су понекад у хармонији, а понекад у сукобу. Услов балансирања добара подразумева да је могуће поставити епистемичке и неепистемичке разлоге једне насупрот другима и вагати их да би се утврдило који имају већу тежину. У складу са захтевима услова балансирања, ако се покаже да су неепистемички разлози довољно снажни да надвладају епистемичке, онда ЕП у датој ситуацији није оправдан. Међутим, како Алстром-Виц примећује, понекад није интуитивно јасно на који начин треба извагати било епистемичке с једне, и неепистемичке разлоге с друге стране, било више конкурентних неепистемичких разлога (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 115–6), због чега и уводи услов равнања. Равнање је битно другачије од ситуација у којима епистемички услови за имају већу тежину од неепистемичких услова *ipso facto* – овај услов захтева да ти разлози буду у хармонији, а не супротстављени.⁴ Ипак, у неким ситуацијама можемо имати снажне неепистемичке разлоге за ЕП заједно са једним (слабим) разлогом против – тада услов равнања није испуњен, али зато можемо прибећи услови балансирања добара.⁵ Алстром-Виц признаје да се у овој процени донекле морамо ослоњити на интуицију, али и на услов терета доказивања којим се осигурава да нећемо погрешити (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 116–7).

Три услова која морају бити испуњена би се пракса сматрала случајем ЕП, заједно са два додатна услова којима се ЕП оправдава, чине Алстром-Вицово одређење ЕП потпуним. Ипак, постоји много облика ЕП који могу да задовоље ове услове, а међу којима још увек има значајних разлика. Због тога ћемо се у наредном поглављу посветити различитим типовима ЕП и додатним проблемима које таква класификација повлачи.

4 Алстром-Виц ово илуструје на поменутом примеру пороте. Овде се не ради о паралелним епистемичким (смањивање утицаја пристрасности поротника) и неепистемичким (оптужени ће имати фер суђење) разлозима, већ о ситуацији када епистемички и неепистемички разлози заједно воде истом циљу (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 115).

5 Услов равнања због тога није нужан услов (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 117), али је у комбинацији са условом терета доказивања довољан за оправдање ЕП.

Типови епистемичког патернализма и дилема Булокове

Једна од главних критичарки Алстром-Вицове позиције, Ема Булок (Emma Bullock), наводи три дистинкције на основу којих можемо разликовати одређене подтипове ЕП (Bullock, 2018, стр. 435–6):

- 1) Директни/Индиректни ЕП. Ако уплитање у процес истраживања који нека особа спроводи за циљ има епистемичке бенефите *саме ње особе*, говоримо о *директном* ЕП. Ако се уплитање врши зарад епистемичких бенефита *друге особе*, ради се о *индиректном* ЕП.⁶ Иако се ауторка у свом раду усмерава искључиво на случајеве директног ЕП, треба приметити да, унутар расправе о патернализму, дистинкција између поступака који се тичу искључиво појединца и поступака који утичу на друге људе није увек јасна. Чак и ако је могуће пронаћи пример поступка који директно погађа само једну особу, без индиректног утицаја на друге, питање је да ли такав поступак уопште може имати *значаја* у расправама о патернализму (Приморац, 1988, стр. 25). Ова неразлучивост се преноси и на расправу о ЕП.
- 2) Меки/Тврди ЕП. *Меки (soft)* ЕП се спроводи над особама за које се процењује да нису способне да самостално спроведу истраживање (нпр. деца). Ако неку особу сматрамо довољно епистемички способном, а свеједно прибегавамо патерналистичкој пракси, онда говоримо о *тврдом* (hard) ЕП. Већина релевантне литературе (cf. Ahlstrom-Vij, 2013; Bullock, 2018; Pritchard, 2013) се фокусира само на случајеве тврдог ЕП.⁷ Меки ЕП се сматра мање проблематичном праксом, која је уобичајена у свакодневном животу.⁸ Тврди ЕП, с друге стране, представља далеко радикалнију позицију, будући да подразумева уплитање у процес истраживања које спроводе особе које могу да буду самостални доносиоци одлука. Ипак, иако је ова дистинкција наглашена у расправама о ЕП, ми ћемо указати на проблематичност јасне линије разграничавања.

6 Ова разлика (не увек у истим терминима) је присутна и у традиционалним расправама о патернализму. На пример, активиста који се уплиће у рад дуванске индустрије не покушава да заштити произвођаче, већ кориснике (Dworkin, 2020: 2.4).

7 Међутим, у самој расправи унутар ЕП, Кроче ову дистинкцију експлицитно подрвргава преиспитивању (Croce, 2020).

8 На пример, наставник који млађим ученицима предаје њутновску механику може рећи да се њоме исцрпљују закони кретања, без улажења у лекције из квантне механике које нису прилагођене датом узрасту (Meehan, 2020, стр. 318).

- 3) Комбиновани/Чисти ЕП. Уколико се уплитање врши искључиво зарад епистемичких користи, тада на делу имамо *чисти* (*unmixed*) ЕП, док је *комбиновани* (*mixed*) ЕП мотивисан додатним, неепистемичким разлозима. Ова дистинкција је специфична за ЕП, док су претходне две присутне у општим расправама о патернализму.

Поред три наведене дистинкције, Булокова уводи и додатну поделу на два основна типа ЕП, а то су *еудаимонистички епистемички патернализам* (ЕЕП) и *сироји епистемички патернализам* (СЕП). ЕЕП је свако епистемичко уплитање које доводи до епистемичких побољшања која за циљ имају *ојшију* добробит. Стога, ова епистемичка побољшања имају само инструменталну вредност. СЕП је облик патернализма код којег се епистемичке вредности идентификују независно од опште добробити, а само уплитање се оправдава на основу епистемичких користи.⁹ Булокова сматра да заговорници ЕП морају да се одреде за неки од ова два типа. Наиме ЕП, по својој дефиницији, подразумева епистемичко побољшање. Уколико ЕП пракса треба да буде оправдана, онда је то *или* зато што се вредност епистемичког побољшања састоји у томе што доводи до неепистемичких добробити, *или* зато што је оно епистемички вредно. Булокова ову поделу користи за формулисање своје дилеме, која за циљ има да покаже да су оба типа неодржива.

Њена дилема може да се представи на следећи начин:

- 1) Уколико изаберемо прву опцију (ЕЕП), епистемички патернализам постаје немогуће разликовати од обичног патернализма, те га због тога треба одбацити.
- 2) Уколико изаберемо другу опцију (СЕП), сам епистемички патернализам је неприхватљив јер епистемичка вредност, узета сама за себе, не може да надвлада лични суверенитет.

Сада ћемо размотрити појединачне делове ове дилеме и дати одговор на сваки.

1) Полазећи од тога да се оправдање ЕП заснива на томе да епистемичко побољшање доводи до неепистемичких добробити неке

⁹ Иако подела на ЕЕП и СЕП на први поглед може да изгледа донекле слично подели на чисти и комбиновани ЕП (а сама ауторка не објашњава прецизно разлику између ове две поделе), будући да обе почивају на разликама у мотивацији (епистемичкој или неепистемичкој), треба нагласити да се ове дистинкције ипак не свде једна на другу. ЕЕП је по дефиницији увек комбинован, будући да у свим ситуацијама подразумева неепистемичке користи. СЕП, пак, може бити или чист (ако се оправдава *искључиво* епистемичким користима) или комбинован.

особе (било саме особе која се патернализује, било других особа које онда, индиректно, имају добробити од такве праксе), Булокова наводи примере који показују (или би бар требало да покажу) да они који заступају ЕП морају да признају да су и „патерналистичка уплитања која погоршавају нечију епистемичку ситуацију понекад оправдана” (Bullock, 2018, стр. 433). Ми сматрамо да је ово грешка у аргументацији и да стога њена критика ЕЕП не стоји.

Наиме, примери које Булокова наводи, а који се свде на то да покажу да и *еписџемичко њојоршање* (лагање о стварној штетности опојних дрога, лечење помоћу плацебо третмана, повећање нечијих когнитивних пристрасности)¹⁰ може да увећа њихову свеукупну (не-еписџемичку) добробит, не могу да се користе као противаргумент ЕЕП, будући да не испуњавају главни и дистинктивни разлог да би нешто уопште било названо ЕП, а то је еписџемичко побољшање. Стога је потпуно нејасно због чега Булокова тврди да се ова врста еписџемичког патернализма своди на обичан патернализам. Као што смо навели на самом почетку рада, да бисмо нешто назвали патернализмом неопходно је да буду испуњени услови *ујлишњања* и *одсусџва консулџације*. Такође је неоподно и да се сама патерналистичка интервенција врши зарад добра неке особе (или неких других особа). Оно што, пак, ЕП чини различитим од обичног патернализма јесте и један додатни услов – *услов еписџемичкој њоболџшања*. Подсетићемо да је овај услов испуњен и када је еписџемичко побољшање само мотивација, без обзира на то какве ће бити последице по стварно повећање еписџемичке добробити. Како бисмо јасније сагледали ову разлику, размотримо следећи пример.

Кајл и Ерик су колеге које раде на Универзитету и изабрани су за чланове комисије која треба да додели 10 стипендија за најбоље студенте. Њихов задатак је да од великог броја студената који су се пријавили за стипендију дођу до ужег скупа потенцијалних кандидата, процењујући њихове академске биографије. Кајл зна да његов колега Ерик има предрасуде према људима друге расе, сматрајући их мање вредним и мање интелектуално способним, те да његово оцењивање биографија неће бити непристрасно. Кајл схвата да, ако жели да осигура *фер* и *јравичну селекцију кандидата* за добијање стипендије, мора да учини нешто поводом Ерикових предрасуда. Претпоставимо да Кајл разматра три могућности:

10 На пример, уколико кажемо да кокаин изазива аутоматску зависност код људи који га користе, тиме ћемо одвратити грађане од искушења да пробају ову дрогу, чиме ће *лажно веровање* о штетности кокаина довести до свеукупно здравијег живота без дроге (Bullock, 2018, стр. 438).

Могућност 1: Кајл једноставно може да *слаже* Ерика, тако што би му рекао да су сви кандидати припадници његове расе;

Могућност 2: Кајл може да *сакрије идентитет* свих кандидата, тако да Ерик не зна расу кандидата које разматра;

Могућност 3: Пре процеса селекције, Кајл може да, без претходног консултовања, обавезе Ерика на гледање *едукативних видеа* о академским постигнућима студената различитих раса, из којег је јасно да припадници других раса ни у чему не заостају за студентима који су исте расе као Ерик.

Све три могућности би биле мотивисане истим (неепистемичким) циљем – обезбеђивање фер и правичне процедуре за добијање студентске стипендије. Све три представљају случајеве патернализма (испуњени су услови уплитања и одсуства консултације). Међутим, прва могућност *није* случај ЕП, будући да не испуњава Алстром-Вицов услов епистемичког побољшања (који дозвољава прикривање информација, али не и експлицитно лагање). Ерикова епистемичка позиција би у овом случају постала јасно погоршана (формирао би лажно веровање да сви кандидати *јесу* припадници његове расе). Друге две опције, пак, представљају случајеве ЕП, јер су испуњена сва три нужна услова. Међутим, између ове две могућности постоји релевантна разлика.

У другом сценарију, Кајлов поступак доводи до (неког облика) епистемичког побољшања, будући да *анулира* Ерикову пристрасност према припадницима других раса. Самим тим ова ситуација испуњава сва три услова да се означи као ЕП. Међутим, за разлику од треће могућности, у другој „епистемичко побољшање” има само *инструменталну вредност* (Кајлова епистемичка мотивација за анулирање пристрасности је само средство) јер за крајњи циљ има искључиво неепистемичку вредност. У трећем сценарију и епистемичке и неепистемичке вредности јесу оно до чега је Кајлу стало, тј. обе вредности представљају циљ саме по себи. У овом последњем случају, дакле, постоји *и* епистемичка мотивација за Ериково епистемичко побољшање (формирање истинитог веровања о интелектуалним капацитетима који нису у корелацији са расом, побољшано разумевање, суочавање са информацијама које побијају и доводе до свесног напуштања предрасуда) *и* поменута неепистемичка мотивација.

Сваки поступак који подразумева ЕП је стога и патерналистички (јер сваки задовољава услове да би се нешто означило као патернализам), али ниједан случај ЕП не може просто да се *регукује* на општи патернализам, јер услов епистемичког побољшања прави важну дистинкцију (без обзира на то да ли је то епистемичко побољшање циљ само по себи или средство за неепистемичку вредност). Док је

први могући сценарио пример опште патерналистичке праксе, други и трећи потпадају под пример ЕП праксе – с том разликом што је друга могућност случај ЕЕП, а трећа случај СЕП. Ово значи да Булокова греша и да „епистемичко” у ЕЕП није сувишно. Стога, дистинкција између ЕЕП и СЕП остаје.

2) Што се тиче другог дела дилеме, односно аргумента против СЕП, Булокова најпре истиче да Алстром-Вицов услов равнања не постиже свој циљ. Наиме, ако у било ком случају ЕП имамо макар мали неепистемички разлог *iproiv* уплитања, услов равнања је нарушен. Под „малим” неепистемичким разлогом Булокова подразумева већ поменути приговор о нарушавању личне аутономије. Ауторка истиче да чак и ако кажемо да лична аутономија има само „ограничену” вредност, та вредност и даље мора бити самерена у односу на епистемичке добробити, што нас враћа на проблем балансирања различитих врста добара (Bullock, 2018, стр. 441–02).

Да би демонстрирала ову тврдњу, Булокова наводи следећи пример. Трудница пати од ретке болести за коју зна да има 25% шанси да буде наследна. Након што је урадила тест, њен лекар зна да она не носи неопходну генетску особину да би се болест пренела на дете. Међутим, након тестирања, трудница одлучује да задржи дете без обзира на исход и наглашава да не жели да зна резултате теста. Ако лекар одлучи да јој саопшти информацију да нема разлога за бригу, ово представља случај ЕП. Међутим, прекршен је услов равнања, будући да постоје „слаби” неепистемички разлози (њена жеља да не зна резултате) који су експлицитно против епистемичког уплитања. Упркос томе што постоје и јаки неепистемички разлози за уплитање (лекар ће смањити њену анксиозност по питању здравља детета), чињеница да постоје и слаби чини се довољном да тврдимо да је услов равнања прекршен. Булокова сматра да је у овом случају дошло до нарушавања личног суверенитета, будући да је трудница експлицитно затражила да не буде информисана. Ово је облик *наношења штеће* њеној добробити (Bullock, 2018, стр. 441).

Као што је већ речено у претходном поглављу, Алстром-Виц антиципира овакав вид приговора, и признаје да је у сличним ситуацијама довољно да буде испуњен услов балансирања добара (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 117–8). Међутим, ми тврдимо да у овом и сличним случајевима услов равнања уопште не мора бити прекршен. У овом случају смо суочени са неепистемичким разлозима *за* и *iproiv*. Иако је претходно речено да постоји проблем са самеравањем епистемичких и неепистемичких разлога – овде се ради о самеравању различитих неепистемичких разлога. Стога, ово *није* враћање

на проблем балансирања различитих врста добара. Интуитивно је прихватљиво да тврдимо да ће укупна неепистемичка добробит труднице бити већа ако јој лекар саопшти лепе вести о здрављу детета (без обзира на њену жељу да не зна резултат). Чак и уколико се тврди да се различити неепистемички разлози такође међусобно разликују (не само квантитативно већ и квалитативно), ако кажемо да је у овом случају њихово самеравање недозвољено, следило би да *никада* не можемо да одлучујемо између квалитативно различитих добробити. У случају ЕП повучена је *релевантна* разлика између епистемичких и неепистемичких вредности¹¹, што значи да можемо међусобно да самеравамо различите неепистемичке разлоге. Због тога ово није проблем балансирања различитих епистемичких и неепистемичких добара.

Штавише, ако је, као што Булокова тврди, лични суверенитет *увек* и *иолико* релевантан, онда се губи јасна граница између тврдог и меког патернализма. Уколико се тврди да се у било којој ситуацији ЕП нарушава лични суверенитет особе над којом се врши интервенција, а постоје случајеви ЕП који јесу интуитивно оправдани, онда је питање *да ли* и *када* неку особу можемо сматрати аутономном. Да бисмо одговорили на ово питање, а полазећи од Крочеове (Michel Croce) аргументације (Croce, 2020, стр. 210–212), послужићемо се Фајнберговим одређењем личне аутономије и личног суверенитета. Према Фајнбергу, ова два појма су тесно повезана. Он тврди да је лични суверенитет нешто што одрасле особе поседују у пуној мери, а новорођенчад нимало. Деца, која су између те две крајности, имају одређену личну аутономију чију границу постављају њихови родитељи (Feinberg, 1986, стр. 47).¹² Лична аутономија одређује границе унутар којих је неко суверен. Тинејџер, који има слободу да се забави у изласку са пријатељима, под условом да се врати кући пре поноћи, ужива аутономију такве врсте. Ово, међутим, не значи да деца (тинејџери) не поседују *и* лични суверенитет, али је његове границе тешко утврдити на прецизан начин, јер је и даље мањи од суверенитета одрасле особе.

Слично начину на који деца (чију границу личне аутономије одређују родитељи) ипак и сама поседују лични суверенитет, на одрасле (који по дефиницији имају пун суверенитет), се још увек може применити и идеја личне аутономије (чије границе у овом случају

11 Да се радило о другачијој врсти патернализма (правни патернализам, репродуктивни патернализам) релеватна разлика би била повучена на другачијој линији раздвајања.

12 Однос аутономије и суверенитета можемо схватити аналогно односу аутономне покрајине и суверене државе унутар које се налази (Feinberg, 1986, стр. 47).

постављају сами себи). Шта онда подразумева лична аутономија одраслих? Фајнберг је одређује као *скуј врлина*, као што су поузданост, исправно расуђивање, способност рационалног одлучивања или одговорност (Croce, 2020, стр. 211; Feinberg, 1986, стр. 28, 31, 42–44). Имајући у виду речено, сама граница између меког и тврдог патернализма постаје замагљена. Уколико се вратимо на наш пример са Кајлом и Ериком, поставља се питање да ли Ерик (одрасла особа) испуњава неопходне услове да бисмо га назвали аутономном личношћу, с обзиром да његове пристрасности подривају његову способност исправног расуђивања, и друге врлине из поменутог скупа (Croce, 2020, стр. 211). Ако Ерик није аутономна личност, онда Кајлово уплитање потпада под случајеве меког ЕП.¹³ Ми, пак, у складу са Фајнберговим одређењем, тврдимо да Ерик још увек поседује пун *суверенитет*, те је стога ово случај тврдог ЕП. На тај начин, показујемо да граница између тврдог и меког ЕП ипак може да се повуче.

Поред тога што тврдимо да је могуће повући релевантну разлику између ова два подтипа ЕП, овим показујемо још једну ствар. Примедба Булокове о томе да у сваком примеру СЕП имамо бар један не-епистемички разлог (нарушавање личног суверенитета) против уплитања не стоји. Наиме, уколико би се Кајл одлучио за могућност бр. 3, његова интервенција би била мотивисана тиме да анулира Ерикове пристрасности, и самим тим мотивисана *повећањем* његове личне аутономије. У овом и сличним примерима, епистемичка интервенција не крши личну аутономију особе која је патернализована (Ерик).

Међутим, Булокова уводи додатну разлику између радикалног и умереног СЕП. *Радикални* СЕП подразумева чисте облике ЕП, односно оне код којих се промовишу *искључиво* епистемичке вредности које носе превагу над личним суверенитетом (Bullock, 2018, стр. 443). Замислимо да је могуће да нам неко пушта лекције из квантне механике док спавамо, са циљем да их подсвесно научимо, а притом нас квантна механика не занима, нити ово знање на било који начин доприноси нашој општој добробити (Bullock, 2018, стр. 442). Булокова, пак, тврди да је оваква интервенција *иниуитивно* неприхватљива, односно да лични суверенитет односи превагу над овим епистемичким бенефитом, чиме одбацује радикални СЕП као неоправдан. Ми се слажемо са Булоковом да је ова позиција неприхватљива, при чему нам наша претходна анализа омогућава да одбацимо радикал-

13 Кроче тврди управо ово, чиме проширује одређење меког патернализма које нуди Булокова. Ако бисмо, заједно са Крочеом, ово прихватили као случај меког ЕП, следило би да је готово сваки случај патернализма заправо меки патернализам.

ни СЕП на основу разлога који су јачи од позивања на интуицију. За разлику од случаја са Ериком, у наведеном примеру мотивација није била усмерена на повећање оних интелектуалних врлина које развијају личну аутономију. Поред тога, случајеви чистог СЕП су веома ретки и подразумевају веома апстрактна знања са мало или нимало практичне примене (Jackson, 2021, стр. 6). Због тога су заступници ЕП више усмерени на случајеве који имају *и* последице по општу добробит (Bullock, 2018, стр. 447; нап. 66).

Булокова зато прелази на разматрање *умерено* СЕП, који подразумева комбиноване облике ЕП, односно оне који су истовремено мотивисани *и* повећањем епистемичких вредности *и* општом добробити (Bullock, 2018, стр. 443). Међутим, да би се ова позиција оправдала, неопходно је показати због чега било епистемичке вредности, било општа добробит нису, узете појединачно, довољне за оправдање ЕП. Другим речима, треба показати због чега ни радикални СЕП ни ЕЕП нису оправдане позиције. У претходном одељку смо дали разлоге за одбацивање радикалног СЕП. Што се тиче ЕЕП, прisetимо се примера са Ериком и Кајлом и могућности бр. 2. Наши разлози да ову позицију генерално сматрамо инфериорном у односу на умерени СЕП леже у томе што у наведеном примеру Ерикове пристрасности нису елиминисане, већ само *ad hoc* замаскиране. Иако смо нагласили да примедба Булокове не стоји и да у наведеном примеру и могућност 2 и могућност 3 подразумевају да заправо јесте дошло до епистемичког побољшања код Ерика, као и индиректно, до опште добробити за друге (кандидатима је омогућена фер и правична селекција), разлика је у томе што избором могућности 2 не постижемо ништа дугорочно.¹⁴ Избором могућности 3, Кајл би (уколико би његова едукација била успешна) довео до тога да Ерик освести своје пристрасности, призна их као неутемељене, и одбаци у свим наредним ситуацијама.¹⁵

14 „Тиме што ћемо вазу умотати у пуцкетаву фолију, нисмо је учинили ништа мање ломљивом” (Meehan, 2020, стр. 324). Штавише, могуће је да дугорочно изазовемо и неке негативне последице – стално „маскирање” нечијих пристрасности доводи до развијања епистемичких порока који се негативно одражавају на личну аутономију (Meehan, 2020, стр. 327). Када би Кајл у свакој појединачној ситуацији изнова и изнова поступао на овај начин, учинио би Ерика епистемички „лењим”, а самим тим и мање аутономним.

15 У литератури о ЕП није разјашњено да ли парадигматични пример са поротом треба интерпретирати као ЕЕП или СЕП (*cf.* Jackson, 2021, стр. 7). Према нашем тумачењу, овај пример потпада под ЕЕП. Међутим, ово је истовремено и случај где је ЕЕП оптималан за постизање жељеног резултата, будући да се порота саставља за неки специфични случај, за разлику од Ерика чије пристрасности могу да дођу до изражаја често и у најразличитијим животним ситуацијама.

Да сумирамо, наш одговор на дилему Булокове је следећи. 1) Најпре, погрешан је њен закључак да се ЕЕП своди на општи патернализам. Ми смо показали да су случајеви ЕЕП танка линија која раздваја СЕП од општег патернализма. 2) Погрешан је и њен други закључак, односно да СЕП нужно нарушава лични суверенитет. Међутим, утврдили смо да одређени епистемички бенефити заправо доводе до повећања личне аутономије, те самим тим приговор о нарушавању личног суверенитета не важи у свим ситуацијама. Булокова је ипак у праву када тврди да је умерени СЕП супериорнији и од ЕЕП и од радикалног СЕП. У наредном поглављу ћемо размотрити оправданост овог типа епистемичког патернализма у једном врло релевантном домену практичног деловања у коме ово питање легитимности ЕП може бити од великог значаја – тренутна здравствена криза.

Криза, пристрасности и епистемички патернализам

Пример са Кајлом и Ериком послужио је да пружимо одговор на проблем нарушавања личног суверенитета. Уколико под аутономном особом подразумевамо не само сваку одраслу особу, већ и ону која има способност исправног расуђивања, способност рационалног одлучивања и одговорност (према себи и другима), онда је и ЕП оправдан у ситуацијама у којима су ове способности озбиљно сужене. Погрешна је претпоставка да људи увек (или обично) доносе одлуке које су у њиховом најбољем интересу. Познато је да је функционисање људског ума праћено „шумом” великог броја когнитивних пристрасности. Постојање ових „грешака” је убедљиво демонстрирано и добро потврђено у психолошким истраживањима (*cf.* Tversky & Kahneman: 1974; Kahneman: 2011). Ове когнитивне пристрасности ометају људе да рационално¹⁶ анализирају ситуације у којима се налазе и наводе их на погрешан пут у ситуацијама неизвесности. У време кризе, када страх и неизвесност расту, проблеми проузроковани овим пристрасностима постају још израженији (Lechanoine &

16 Људи користе доказе погрешно или са предрасудама и често самоуверено доносе закључке на основу недовољно информација. Другим речима, због тога што располажу врло ограниченом количином информација и знања, тешко могу да постигну *ојштималан избор*. „...девијације *сйварној* понашања у односу на *нормативни модел* су толико распрострањене да не могу бити игнорисане, сувише су систематске да би се сматрале случајном грешком и сувише суштинске да би се на њих могло одговорити ублажавањем нормативних захтева” (Tversky & Kahneman, 1988).

Gangi, 2020). Људи су у већој мери изложени псеудонаучним информацијама, лажним вестима и непровереним садржајима, нарочито због присутности друштвених мрежа (Deroux *et al.*, 2020; Kouzu *et al.*, 2020). У многим кризним ситуацијама неопходна је спољашња интервенција (приватна или јавна) која ће утицати на одлуке које људи праве. Као парадигматичан пример кризе користићемо тренутну пандемију изазвану вирусом ковид-19.

„Лажне вести се шире брже и лакше него вирус, и подједнако су опасне”, изјавио је директор Светске здравствене организације након што је пандемија вируса ковид-19 узела маха (WHO, 2020). У оваквим околностима, било је неопходно увести одређене заштитне мере. Поред ових заштитних мера (ношење маске, држање физичке дистанце) које су увеле државне институције широм света у циљу спречавања даљег ширења вируса, у јавности (медији, друштвене мреже) су се појавиле и различите псеудонаучне информације о томе шта све може да нас заштити од вируса. Неке од њих су бенигне (иако још увек неефикасне), док су неке друге, пак, веома штетне и опасне.¹⁷ Као последица овакве ситуације, показало се да је оваква криза врло плодно тло за ширење веровања у различите теорије завере (Gonçalves-Sá, 2020). Још једна „жртва” ширења лажних вести јесте и питање вакцинације против ковида-19. Ова тема је изазвала читаву бујицу реакција на интернету која се показала као озбиљна претња по јавно здравље (Teovanović *et al.*, 2020).

У кризним ситуацијама попут управо описане, питање оправдања ЕП добија и додатну димензију. Наиме, код случајева у којима се не може јасно проценити да ли је ЕП пракса оправдана или не, *ова амбивалентност може несјати* када смо суочени са кризном ситуацијом.

Претпоставимо да се Нестор креће у кругу људи који генерално верују у теорије завере, нпр. да „велики светски моћници” желе да нам уграде чип како би нас контролисали. Нестор верује да су те теорије поуздане и поткрепљује их измишљеним подацима и доказима. Додатни разлог за Несторово веровање пружа и чињеница да је велики број људи у његовом окружењу такође убеђен у ове „доказе”. Једног дана у његову канцеларију долази нова колегиница Дарија. Након неког времена, Дарија сасвим случајно чује телефонски разговор који Нестор води са својом другарицом Јованом, те закључује да Нестор припада групи људи која верује у теорије завере. Дарија одлучује да се умеша тако што позива Нестора на вечеру на којој му

17 Један од најтрагичнијих примера је смрт више од пет стотина Иранаца услед тровања метанолом, за који су веровали да представља лек за ковид-19 (Delirrad & Mohammadi, 2020).

износи информације које побијају његове теорије (позивајући се на поуздане изворе и научне чланке). Без обзира на исход ове интервенције, ово представља случај ЕП. Претпоставимо да, након што је суочен са овим новим информацијама, Нестор схвата да је био заробљен у *епистемичком мехуру* и његово веровање у теорије завере бива озбиљно уздрмано.¹⁸

Тиме што је Дарија „пробушила” његов епистемички мехур није допринела само епистемичким добробитима, већ је повећала и Несторову личну аутономију – елиминацијом његових пристрасности. У овом случају Дарија је имала не само епистемичке и неепистемичке¹⁹ разлоге за интервенцију, већ и неепистемичке разлоге *прошив* (Јована и остали пријатељи ће одбацити Нестора, живот ће му постати мизеран, постаће депресиван). Дарија је ипак одлучила да интервенише. Да ли је ова интервенција била оправдана? Одговор на ово питање зависи од тога који од ових неепистемичких разлога односи превагу. Иако смо тврдили да *није немогуће* међусобно самеравати (квалитативно и квантитативно) различите неепистемичке разлоге, остаје нејасно да ли је ово *увек могуће*. За разлику од нашег примера са Кајлом и Ериком, где смо показали да суштински не постоје неепистемички разлози против уплитања, у овом случају одговор није несумњиво потврдан.

Замислимо сада да се ова читава прича дешава за време тренутне пандемије. Нестор и његови пријатељи, који се плаше наводног „чиповања”, сада су убеђени да се чип налази у вакцини, коју одбијају да приме. Кампање које подстичу вакцинацију као излаз из ове кризне ситуације додатно им поткрепљују сумње у то да „светски моћници” стоје иза изазивања кризе. Ширење теорија завере у медијима и на друштвеним мрежама, заједно са когнитивним пристрасностима које постају израженије током кризе, више не утичу само на Нестора и његову малу дружину, већ и на *чијаво друштво*. Да ли би под оваквим околностима Даријина епистемичка интервенција била оправдана? Њени неепистемички разлози (здравље Нестора и његових истомишљеника, као и свих других чланова друштва) су сада довољни да превагну над (сада слабим) неепистемичким разлозима против. У тренутку здравствене кризе у којој су животи свих грађана угрожени, *могуће* је самерити ове разлоге и на тај начин оправдати ЕП праксу.

18 Сличан пример о феномену епистемичког мехура (*epistemic bubble*) даје и Кроче (Кроче, 2020, стр. 212–3) који, међутим, не разматра кризне ситуације.

19 Иако може деловати да Даријина интервенција представља случај радикалног СЕП, за разлику од примера са квантном механиком, њено епистемичко уплитање ће нужно имати последице по Несторово опште стање (биће мање анксиозан, живеће пунијим плућима, ослободиће се страхова).

У светлу свега овога, као и с обзиром на претходне аргументе о личној аутономији и условима под којима ЕП може да се брани, размотрићемо оправданост уплитања *државе* у одлучивање људи да ли да се вакцинишу против вируса ковид-19. Дарија сада постаје држава и њено уплитање поприма институционалне димензије. По аналогiji са примером са Кајлом и Ериком, размотримо поново три могућности:

Могућност 1: Држава уводи закон о обавезној вакцинацији. Ово би представљало случај општег патернализма уколико оваква пракса као *примарни* мотив има заштиту особе која се вакцинише.²⁰

Могућност 2: Држава одлучује да сакрије одређене *релевантне* информације о могућим нуспојавама вакцине. Ове информације, иако релевантне за саме лекаре, научнике и произвођаче вакцина, могу да доведу до тога да грађани прецењују њихов значај (нпр. вероватноћу јављања), што се негативно одражава на одлуку да ли да се вакцинишу (и разумевање добробити саме вакцине). Ово је случај ЕЕП.²¹

Могућност 3: Држава може покушати да едукује грађане активним промовисањем релевантних информација о вакцини и научних истраживања. Таква пракса подразумевала би кампању против тзв. „антиваксера” и заступника теорија завере, али и објашњавање научних доказа који несумњиво говоре у прилог вакцинацији. Ово би представљало случај СЕП.

У складу са свим што је до сада речено, и овде је могућност 3 (умерени СЕП) супериорнија од прве две. За разлику од могућности 1, могућност 3 не подразумева присилу (која понекад може бити и контрапродуктивна и довести до негодовања јавности) и не доприноси развоју личне аутономије. За разлику од могућности 2, могућност 3 има догоровније последице и активно промовише грађане

20 Иако је *додатни* мотив за вакцинацију да се индиректно заштите и друге особе, ово је још увек случај патернализма. С друге стране, закон који забрањује вођњу у алкохолисаном стању као примарни мотив има заштиту других људи. Према се таквим законом индиректно штите и сами пијани возачи, то *не би* представљало патерналистичку праксу, управо због тога што је примарно мотивисано заштитом других (Ahlstrom-Vij, 2013, стр. 69).

21 Подсетимо се поменутог примера са поротом. Иако су информације о криминалној прошлости окривљеног релевантне за сам судски процес, постоји опасност да им поротници придају већи значај него што их оне имају за случај о коме одлучују. С друге стране, судија још увек поседује те информације. Слично томе, стручњаци који одобравају употребу одређене вакцине имају увид у могућа нежељена дејства, али истовремено на исправан начин процењују вероватноћу да до њих дође.

као аутономне личности. Свесни смо могућег приговора да у случају здравствене кризе епистемички бенефити јесу мање релевантни од очувања живота људи, али би праксе које истовремено и промовишу исправно расуђивање, способност рационалног одлучивања и одговорност и доводе до очувања живота дугорочно имале боље последице.²² То би довело до пораста поверења у науку и релевантну експертизу, што би у омогућило бољи одговор држава и грађана како у некој наредној кризној ситуацији, тако и у свакодневним одлукама.

Литература:

- Adhanom, T. (2020). Munich security conference, 15. February, Munich, Germany <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/munich-security-conference>
- Ahlstrom-Vij, K. (2013). *Epistemic Paternalism: A Defence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bullock, E. (2018). "Knowing and Not-Knowing for Your Own Good: The Limits of Epistemic Paternalism". *Journal of Applied Philosophy*. 35 (2). 433–447.
- Croce, M. (2020). "Epistemic Paternalism, Personal Sovereignty, and One's Own Good". *Epistemic Paternalism: Conceptions, Justifications and Implications* (Axtel, G. & Bernal A. eds.) London, New York: Rowman & Littlefield International. 199–217.
- Delirrad, M. & Mohammadi, A. B. (2020). "New Methanol Poisoning Outbreaks in Iran Following COVID-19 Pandemic". *Alcohol and alcoholism* 55(4). 347–348. <https://doi.org/10.1093/alcalc/agaa036>
- Depoux, A., Martin, S., Karafillakis, E., Preet, R., Wilder-Smith, A., & Larson, H. (2020). The pandemic of social media panic travels faster than the COVID-19 outbreak.
- Dworkin, G (2020). "Paternalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Zalta, E. N. ed.) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/>
- Feinberg, J. (1986). *The Moral Limits of the Criminal Law. Volume Three: Harm to Self*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1991). Epistemic paternalism: communication control in law and society. *The Journal of Philosophy*, 88(3), 113–131.

22 Још један додатни приговор би могао бити да је пракса ЕП примеренија у некризним периодима, а да у току саме кризе треба реаговати што ефикасније како би се остварили неки неепистемички циљеви (јавно здравље, општа безбедност, економска стабилност). Међутим, управо је криза показатељ потребе за овом врстом епистемичке интервенције, с обзиром да мотивација за сузбијање ирационалних, лажних и штетних веровања није довољно снажна у време када ефекти тих веровања не долазе експлицитно до изражаја. Стога, не само што је криза релевантна за расправу о ЕП, већ је и сам ЕП релевантан за кризне ситуације.

- Gonçalves-Sá, J. (2020). "In the fight against the new coronavirus outbreak, we must also struggle with human bias". *Nature Medicine* 26. 305. <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0802-y>
- Jackson, L. (2021). "What's Epistemic About Epistemic Paternalism?". *Essays in Epistemic Autonomy* (forthcoming).
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kouzy, R., Joseph, A. J., Kraitem, A., El Alam, M. B., Karam, B., Adib, E., Zarka, J., Traboulsi, C., Akl, E. W., Khalil, B. (2020). "Coronavirus Goes Viral: Quantifying the COVID-19 Misinformation Epidemic on Twitter". *Cureus* 12(3). <https://doi.org/10.7759/cureus.7255>
- Lechanoine, F & Gangi, K. (2020). "COVID-19: Pandemic of Cognitive Biases Impacting Human Behaviors and Decision-Making of Public Health Policies". *Frontiers in Public Health* (24). <https://doi.org/10.3389/fpubh.2020.613290>
- Meehan, D. (2020). "Epistemic Vices and Epistemic Nudging: A Solution?". *Epistemic Paternalism: Conceptions, Justifications and Implications* (Axtel, G. & Bernal A. eds.) London, New York: Rowman & Littlefield International. 316–332.
- Plato, A. B. (1991). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Pritchard, D. (2013). Epistemic paternalism and epistemic value. *Philosophical Inquiries* 1(2). 9–37.
- Teovanović, P., Lukić, P., Zupan Z., Lazić, A., Ninković, M. & Žeželj, I. (2020). "Irrational beliefs differentially predict adherence to guidelines and pseudoscientific practices during the COVID-19 pandemic". *Applied Cognitive Psychology* 35(2). 486–496. <https://doi.org/10.1002/acp.3770>
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1974). "Judgment under uncertainty: Heuristics and biases". *Science*. 185(4157). 1124–1131.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1988). "Rational choice and the framing of decisions". *Decision making: Descriptive, normative, and prescriptive interactions* (Bell, D. E. Raiffa H. & Tversky, A. eds.). Cambridge University Press. 167–192.
- Мил, Џ. С. (1988). *О слободи*. Београд: Филип Вишњић.
- Приморац, И. (1988). "Милова одбрана слободе", у: Мил, Џ. С. (1988). *О слободи*. Београд: Филип Вишњић. 5–28.

Ivana Janković*

Miljan Vasić**

EPISTEMIC PATERNALISM IN TIMES OF CRISES

Abstract: Epistemic paternalism is the practice of interfering in the process of inquiry of another, without prior consultation and for the sake of her epistemic good. We will examine two main types of epistemic paternalism: eudaimonic and strict. In the case of eudaimonic epistemic paternalism, epistemic improvement is used only as a means to achieve non-epistemic benefits. In the case of strict epistemic paternalism, epistemic improvement is valued as a good in itself. The main objection against each type of epistemic paternalism is that this practice leads to a violation of personal autonomy. We will defend a more moderate form of strict epistemic paternalism which is motivated by both epistemic and non-epistemic benefits. At the same time, this moderate form leads to the development of specific epistemic virtues, which results in an increase rather than a violation of personal autonomy. We will show that the question of the justification of epistemic paternalism is especially relevant in crises, such as the current pandemic caused by the covid-19 virus.

Keywords: epistemic paternalism; crisis; personal autonomy; epistemic virtues

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, ivana.jankovic@f.bg.ac.rs

** Junior Researcher, Institute of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade miljan.vasic@f.bg.ac.rs

4. НАУКА У ВРЕМЕ КРИЗЕ

Душко Прелевић*

МОДАЛНОСТ И ЭПИДЕМИОЛОШКИ МОДЕЛИ**

Апстракт: Пандемија корона вируса (ковид-19) може да послужи као пример ризичне ситуације у којој се делује у недостатку потпуних информација. Научна заједница се према овој ситуацији поделила у два табора. Први је заснован на великом поверењу у математичке моделе, док је други у већој мери заснован на поверењу у емпиријску евиденцију. Присталице ова два приступа изводиле су супротне закључке у погледу тога на који начин је најбоље реаговати на новонастали проблем. У раду се, на неколико репрезентативних примера, указује на то да обе стране нису у довољној мери узеле у обзир значај практичних могућности (или немогућности), и да су у томе више предњачиле присталице математичких модела.

Кључне речи: пандемија, модалност, модел, емпиријска евиденција, практичка могућност.

1 Ризик као саставни део живота

Пандемија корона вируса (ковид-19), која је обележила већи део 2020. године, и која још увек (у време писања овог текста) званично траје, може се посматрати из различитих углова¹. Један од њих је свакако онај који се односи на то како је најбоље деловати у кризним ситуацијама, у којима јавност, грађани и доносиоци политичких одлука, по претпоставци, делују у недостатку потпуних информација.

* Ванредни професор Одељења за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Е-Mail: dusko.prelevic@f.bg.ac.rs

** Истраживање је вршено у оквиру потпројекта Филозофског факултета у Београду „Етика и истина у доба кризе“, и пројекта „Логичко-епистемолошке основе науке и метафизике“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (број пројекта: 179067).

1 Овај феномен је, из угла постистине, детаљније разматран у Prelević 2021. Видети такође мој интервју „Постистина и наше време“ у радио-емисији „Гозба“ Радио Београда 2 (5. октобар 2020. године) на <https://www.rts.rs/page/radio/sr/story/24/radio-beograd-2/4098624/postistina-i-nase-vreme.html>

Стиче се, пак, утисак да су многе земље (укључујући и Србију) неспремно дочекале пандемију, и да су њихови званичници (политичари или представници различитих кризних штабова) то у мањој или већој мери (накнадно) признавали. То је више него чудно, с обзиром на то да епидемије нису нешто са чиме се први пут сусрећемо, већ миленијумима уназад појава која прати људски род од када је започет развој земљорадње, узгој домаћих животиња, и формирање густо насељених места (видети, на пример, Radovanović, 2017, поглавље 1). Штавише, изговор за неспремност је незамислив када је реч о многим службама (попут војске, полиције, ватрогасних служби и других), које су саставни део сваког иоле развијенијег друштва, а које се не баве само одржавањем постојећег стања или истраживањем прошлости, већ и припремом за будуће догађаје и адекватно реаговање у кризним ситуацијама.

Овде треба додати и то да је теорија ризика област која се данас активно изучава. Друштвени и међународни односи прожети су ризиком, а неретко смо сведоци да се и мало вероватни догађаји са веома штетним последицама (Насим Талеб их метафорички означава изразом „црни лабуд”)² – попут терористичких напада, крахова берзи, разорних земљотреса и других – дешавају довољно често. Чак и да то није случај, рационално је, према Талебу, да такве сценарије озбиљно размотримо (в. Taleb, 2007). Ако са друштвене равни пређемо на индивидуалну раван, лако увиђамо да се човек готово свакодневно може наћи у некој мање или више ризичној ситуацији. Правилно процењивање ризика омогућава да се, с једне стране, избегне губитак осећаја за опасност, а да се, с друге стране, опасност не преувеличава непотребно.

Управо зато ризичне ситуације отварају простор за манипулације различитих врста. Треба имати на уму да политичарима кризне ситуације често иду у прилог (барем краткорочно, све док нека већа криза не учини њихову позицију неодрживом), јер им то даје могућност да се својим бирачима представљају као личности које решавају проблеме. У таквим ситуацијама су често, како то Улрих Бек примећује, „политички губици од нечињења много већи од оних које доноси претерано реаговање” (Beck, 2009, стр. 54; *прев. Д. П.; уи. Taleb, 2007, стр. 112*).

Из ових и сличних разлога, политичари и друге интересне групе некада намерно изазивају кризе. Од многих (историјски посматрано, не тако давних) примера, може се навести паљење Рајхстага 1933. године, недуго након доласка Хитлера на власт, које је нацистима пос-

2 У вези с претходним пасусом, Талеб сматра да је текућа пандемија корона вируса заправо „бели лабуд”, односно тип догађаја који се могао очекивати. Видети његов интервју на *Bloomberg TV*, <https://www.youtube.com/watch?v=IBjVTm7F1lQ>

лужило као изговор за политичке прогоне и брзо успостављање диктатуре (в., на пример, Snajder, 2018, стр. 81). У том погледу се и за ову пандемију може разложно претпоставити да је послужила одређеним интересним групама да остваре велики профит и успоставе већу контролу над становништвом. Тој идеји је близак и један од водећих епидемиолога данашњице, Џон Јоанидис, који је у једном интервјуу изјавио да је у западном свету створена ситуација коју би сваки тиранин могао пожелети³.

Треба рећи и то да су за бољу процену ризика потребни тачни (или што тачнији) подаци, што, у случају текуће пандемије, често изостаје, јер је опште познато да се, на пример, приликом регистровања броја умрлих није водило много рачуна о томе да ли су смртни исходи настајали због корона вируса или са корона вирусом (видети, нпр. Püschel & Sperhake, 2020; Mahase, 2020). С друге стране, након појаве већег броја вакцина против корона вируса, произведених у рекордном року, приметно је да се и те како води рачуна о томе да ли је неко оболео или умро због вакцине или *и* после вакцинисања⁴, што свакако може да утиче на стварање (не)реалне слике у погледу самеравања стварних ризика од вакцинисања у постојећим околностима⁵. Штавише, чини се да различите земље различито процењују однос користи и ризика од употребе различитих вакцина, с обзиром на то да је опште познато да не постоји уједначена пракса одобравања њиховог увоза (или, пак, њиховог регистровања).

3 Видети његов интервју на <https://www.youtube.com/watch?v=Fu9LSJvx1r8>

4 Као једна од многих илустрација може послужити саопштење Европске агенције за лекове, издато 18. марта 2021. године поводом контроверзи око вакцине АстраЗенека. Линк: <https://www.ema.europa.eu/en/news/covid-19-vaccine-astrazeneca-benefits-still-outweigh-risks-despite-possible-link-rare-blood-clots> (видети такође одељак 3).

5 Један од многих (овог пута, домаћих) примера погрешног резоновања у погледу процене ризика може се наћи код ветеринара Миланка Шеклера, који је у једном моменту често био позиван од стране медија да ширим народним масама „пластично” објашњава предности вакцинисања *било којом* вакцином против корона вируса која је тада у Србију била увезена. Он је тај медијски простор користио и на следећи начин: „Замислите само да је смртност од овог вируса 60%. Или 30%. ...Људи би дизали кредите, убијали за вакцину. ...Тај који би нешто рекао против вакцине, убили би га моткама!” (интервју на ТВ Форум је доступан на <https://www.youtube.com/watch?v=dqbIYhOVnQo>). Овде се очигледно ради о замени теза, јер је смртност од корона вируса (*infection fatality rate*), срећом, далеко мања од 60% или 30%, и она, на пример, по Џону Јоанидису, износи (до 21. фебруара 2021. године) ~0,15% на глобалном нивоу (Ioannidis, 2021), при чему, као што је познато, она (опет срећом) није равномерно распоређена по старосној доби (у смислу да представља много мању опасност по младе и здраве људе). Аргументи попут Шеклеровог преплавили су у једном тренутку медијски простор Србије.

Дефиниција или опис потенцијално ризичне ситуације такође може бити од значаја приликом процене стварних ризика. У конкретном случају, потребно је подсетити да је израз „пандемија”, који по природи ствари алармира јавност, претрпео значајне измене од стране Светске здравствене организације 2009. године, свега неколико месеци пре проглашења пандемије Х1Н1 вируса грипа (такозваног „свињског грипа”), када је на сајту те организације из описа пандемије изостављено помињање великој броја оболелих и умрлих (уместо тога, нагласак је био на томе да се ради о новој болести која се шири у свету са великим бројем заражених). У том погледу, епидемија Х1Н1 тешко да би се могла окарактерисати као пандемија по ранијој дефиницији Светске здравствене организације (видети, нпр. Doshi, 2011). С друге стране, израз „сезонски грип” је увелико присутан у јавности и не производи неспокој, иако се, као што је познато, ради о зарази која је опаснија по млађу популацију од корона вируса, а историја бележи случајеве изузетно велике смртности од „обичног” грипа⁶.

Такође, једну врсту ризика је потребно сместити у шири контекст осталих ризика који нас окружују. То је један од основних приговора који су многи научници (неки од њих ће бити споменути у следећем одељку) упућивали политичарима и њиховим експертима који су прописивали рестриктивне мере, укључујући и масовно затварање становништва (*lockdown*). Масовна затварања становништва произвела су многе друге штете и ризике, попут губитка посла (рецимо, код младих људи, чије су шансе од тежег обољевања од корона вируса веома мале), отежаног школовања, слабења имунитета (сетимо се само популације старије од 65 година, која је у Србији, током ванредног стања, била затворена у својим домовима и више од месец дана; или, пак, људи који нису могли на време да обављају дијагностичке прегледе), и тако даље⁷. Зато и не чуди што је Џон Јоанидис за локдаун рекао следеће: „Затварање је нуклеарно оружје које уништава све. ...Као када бол у зглобу желите да одстраните одсецањем руке” (*ирев. Д. П.*)⁸.

6 О разлици између обољевања од сезонског грипа и корона вируса видети, на пример, Piroth *et al.*, 2021.

7 Међу многим примерима могу се навести и тешкоће на које су наилазиле породице деце с аутизмом током ванредног стања у Србији (видети Stanković *et al.*, 2020).

8 Видети <https://www.youtube.com/watch?v=GXleN7KFqdc>

Из ових и сличних разлога, може се говорити о томе да је у текућој епидемији стварана „морална паника” на глобалном нивоу (или барем у великом броју земаља). Ова синтагма, уобичајена у социологији, може се одредити на различите начине, а један од њих подразумева смишљено прецењивање стварних ризика

2 Математичка епидемиологија vs епидемиологија заснована на емпиријској евиденцији

Оно што је карактеристично за текућу пандемију јесте то да се научна заједница поделила у погледу тога на који је начин најбоље реаговати у новонасталој ситуацији у којој су многи параметри непознати. Ова подела је у доброј мери последица различитих методолошких приступа који су у медицинској струци постојали и пре проглашења текуће пандемије (видети, нпр. Fuller, 2020).

За присталице (у грубим цртама) емпиријског приступа решавања проблема пандемије могу се навести епидемиолози са Универзитета у Оксфорду, попут Карла Хенегена (који је пре неколико година био један од писаца манифеста медицине засноване на расположивој евиденцији, такозване *evidence-based medicine*; в. Heneghan *et al.*, 2017) и Сунетре Гупте, научници са Универзитета у Станфорду, попут Џона Јоанидиса, Џеја Батачарје и нобеловца Мајкла Левита, затим потписници *The Great Barrington Declaration* (чији су покретачи поменути Џеј Батачарја и Сунетра Гупта, као и харвардски епидемиолог Мартин Кулдорф), шведски епидемиолози Андерс Тегнел и Јохан Гизеке, немачки микробиолог Зухарит Бахди, патолози који су међу првима вршили обдукције особа заражених корона вирусом, и многи други.

С друге стране, за присталице математичке епидемиологије могу се навести Нил Фергусон и његов тим са Империјал колеџа у Лондону, потписници *The John Snow Memorandum* (који представља реакцију на *The Great Barrington Declaration*)⁹, амерички имунолог Ентони Фаучи (дугогодишњи здравствени саветник америчких председника), харвардски епидемиолог Марк Липшич, немачки вирусолог Кристијан Дростен и многи други. Поменути Насим Талеб, који није епидемиолог (ни лекар), већ статистичар и теоретичар ризика, може се, судећи по тезама које је износио у полемици са Џоном Јоанидисом, такође сврстати у присталице математичких модела.

Математичка епидемиологија је била много хваљена пре пандемије корона вируса (за приказ идеја, видети Jeits, 2020, поглавље 7) јер се сматрало да омогућава успешне предикције (или пројекције). Овде свакако треба рећи да је познато да не постоји само један епидемиолошки модел који покрива све случајеве, већ је пре случај да

новонастале ситуације, које се, уз помоћ медија и неретко експерата, намеће у јавној сфери од стране политичара или одговарајућих интересних група (за детаље о моралној паници в. Tompson, 2003, стр. 19 и даље).

9 Видети текст декларације на <https://gbdeclaration.org>

се зараза може ширити на различите начине. Зато је за прављење успешних модела свакако потребна одговарајућа емпиријска евиденција, али присталице математичке епидемиологије сматрају да је минимална емпиријска евиденција довољна да би се обезбедила успешна предвиђања (видети, нпр. Jejts, 2020, поглавље 7).

У грубим цртама, може се рећи да су присталице математичке епидемиологије у већој мери подржавале рестриктивне мере (масовна затварања становништва, масовна тестирања и праћења контаката, и тако даље) неголи присталице епидемиологије засноване на емпиријској евиденцији. Присталице ове друге концепције углавном су сматрале да постојећа евиденција не оправдава увођење рестриктивних мера, да оне стварају више штете него користи, те да се епидемија овакве врсте успешно може контролисати применом блажих мера и фокусираном заштитом (заштитом категорија становништва које су подложније тежем обољевању, такозваном *protect-the-vulnerable strategy*), све док се не постигне колективни имунитет (*herd immunity*) или произведу (безбедне и ефикасне) вакцине.

За разлику од њих, потписници *The John Snow Memorandum* критикују наведену декларацију и сматрају да је предложена стратегија заштите најугроженијих нереална и у извесној мери неетична, јер се њоме, између осталог, и млађа популација излаже већем ризику од заражавања које може произвести и дуготрајне последице обољевања (такозвани *long Covid*)¹⁰.

Какогод, стиче се утисак да је, више од годину дана након прогласења пандемије, математичка епидемиологија, оличена у Фергусоновом и сличним катастрофичним моделима¹¹, доживела крах. То се лако може видети на примеру држава које се нису руководиле оваквим моделима, попут Шведске, Белорусије, Флориде у Сједињеним Америчким Државама, у којима се такве катастрофичне прогнозе ни приближно нису оствариле, и које су, штавише, боље пролазиле у сузбијању епидемије од многих земаља које су примењивале политику масовног затварања. Уопште узев, релевантно истраживање је указало на одсуство евиденције за тезу да је масовно затварање становништва произвело значајну корист у сузбијању епидемије у поређењу са земаљама које су примењивале блаже мере (в. Bendavid, Oh, Bhattacharaya & Ioannidis, 2021), а опште су познате штетне последице поменутих рестриктивних мера по јавно здравље и друштво у целини (видети претходни одељак). Америчка новинарка Лора Инграм,

10 Видети текст декларације на <https://www.johnsnowmemo.com> (видети такође Wise, 2020).

11 О различитим врстама епидемиолошких модела, видети, нпр. Fuller, 2021.

која је интерјуисала Мартина Кулдорфа и Џеја Батачарију, на следећи начин је, на основу разговора с њима у емисији *The Ingraham Angle* на телевизији *Fox News*, сумирала резултате политике масовног затварања становништва: „Казнили смо младе, а старе и рањиве нисмо заштитили” (прев. Д. П.)¹².

Па ипак, Фергусонов промашај у предвиђању по свој прилици није много утицао на то да се и даље некритички прихватају модели са катастрофичним прогнозама, и да многим политичарима служе као „научна” потпора за спровођење орвеловских сценарија¹³.

Важно је напоменути да се два приступа епидемиологији, која су скицирана у овом одељку, узајамно не искључују, а да неки аутори, попут Џонатана Фулера, сматрају да је текућа пандемија добар пример који показује да је потребно да се они узајамно допуњавају (Fuller 2020). У наставку рада ће се, пак, на неколико репрезентативних примера из текуће епидемије, указати на значај *релевантної* модалног резоновања приликом самеравања стварних ризика и доношења одговарајућих одлука. Указаће се на то да је у неким важним сегментима оно бивало занемарено од стране стручњака, научника и доносилаца политичких одлука.

3 Практичка могућност и интуицијске пумпе

Најпре треба рећи да се може говорити о различитим врстама модалности, у зависности од мерила на основу којих се тврди да је нешто могуће или не. На пример, логичка могућност подразумева да је нешто могуће јер се не коси с прихваћеним законима логике, појмовна могућност зависи од значења одговарајућих израза, метафизичка могућност се процењује сходно природи (суштини) неке ствари, физичка могућност подразумева ускладивост с прихваћеним законима физике; могућности попут правне, економске, математичке, технолошке, историјске, зависе од закона за које сматрамо да, редом, важе у праву, економији, математици, технологији и историји; и тако даље (видети, нпр. Prelević, 2017, стр. 22-23).

Овome се може додати и *ипрактичка* могућност, која издваја реалистичне сценарије који се тичу људи и њиховог деловања¹⁴. Простор практичних могућности је свакако ужи од простора физичких, с

12 Доступно на <https://www.youtube.com/watch?v=l2m7p4W4-i4>

13 О овome сам детаљније говорио у раније поменутом интервјуу у емисији „Гозба”.

14 У вези с тим, о односу између нормативних разлога и практичних могућности, видети, нпр. Robertson, 2019.

обзиром на то да су многи сценарији физички могући, а практички немогући. Да ли је нешто практички могуће или не може варирати кроз време. На пример, за особу која не зна да плива практички је немогуће да сама преплива одређену раздаљину, али то може постати практички могуће након што научи да плива.

Ослањање на практички немогуће сценарије, или пак неузимање у обзир релевантних сценарија који су практички могући, свакако није одлика трезвог промишљања у кризним ситуацијама. Ипак, сведоци смо да је у текућој пандемији корона вируса управо то неретко био случај, не само код политичара већ и код појединих (најчешће политички мотивисаних) стручњака, али и код појединих научника. У наставку ћу навести неколико карактеристичних примера.

На самом почетку пандемије прописивана је најчешће двонедељна самоизолација (карантин) особама које су биле позитивне на присуство трагова корона вируса (или, пак, за оне за које се сумњало из неког разлога да су могле бити у контакту са зараженим особама). Тиме би, у идеалном случају (и под претпоставком да је двонедељна самоизолација довољан временски период за елиминацију вируса), пандемија нестала. Неки епидемиолози су чак и излазили у јавност промовишући такве имагинарне сценарије¹⁵, желећи тиме да оправдају своје препоруке. Лако, пак, видимо да је овде реч о „интуицијској пумпи” (*the intuition pump*; израз који је увео Денијел Денет; видети Dennett 1991: 282), односно сценарију који на први поглед делује (у релевантном смислу) могуће, али након пажљивијег промишљања уочавамо да је (практички) немогућ јер су у њему занемарени неки битни детаљи (овим проблемом сам се детаљније бавио у Prelević, 2014). Очигледно је да, у постојећим околностима – у погледу услова живота људи у самоизолацији, техничких и економских могућности, безбедносних ризика, и тако даље – сценарио у коме би сваки човек на планети (или, још блаже, у некој многољудној држави) био у двонедељној самоизолацији, практички је немогућ¹⁶.

15 Овде се можемо сетити изјаве тадашње саветнице Кризног штаба, а недуго затим и министарке Дарије Кисић Тепавчевић: „Уколико би се сви придржавали мера, за две недеље би вирус био елиминисан”; линк: <https://www.danas.rs/drustvo/kisic-tepavcevic-u-ovom-momentu-imamo-vise-od-250-000-testova-na-virus-korona/>

Иронично, ова изјава датира из јуна 2020. године, након ванредног стања у Србији, у коме се потврдило да ни екстремно оштре мере Кризног штаба нису могле ни приближно довести до замишљеног исхода (штавише, током ванредног стања, зараза је, као што је опште познато, немаром надлежних, улазила и у старачке домове, болнице, и друга места на којима се то није смело дешавати).

16 То, наравно, не значи да је такав сценарио физички или технолошки немогућ. Могуће је замислити развој технологије у коме би сваки човек на планети могао безбедно и удобно да проведе две недеље у самоизолацији, или, пак, сценарио у

Сада пређимо на катастрофични модел Нила Фергусона и његових сарадника, у коме је за један од параметара узето да се половина домаћинства, којима је прописана мера самоизолације, неће тих мера придржавати, што би свакако повећавало вероватноћу ширења заразе и обољевања (Ferguson *et al.*, 2020). Овај параметар је по свој прилици унет у недостатку одговарајућег емпиријског истраживања, које би утврдило у којој се мери може очекивати да ће се људи придржавати мера самоизолације. Ипак, одсуство евиденције за неку тезу није и евиденција у прилог тој тези, те се стиче утисак да је Фергусон са својим сарадницима занемарио практичку могућност да је наведени параметар могуће мењати одговарајућим мерама (едукацијом и ваљаним информисањем грађана, ефикасном провером тога да ли се самоизолација поштује, адекватним санкционисањем прекршилаца, и тако даље)¹⁷.

Пређимо сада на тезу Насима Талеба и његових сарадника (видети, нпр. Cirillo & Taleb, 2020), по којој су САД требале приступити кризи изазваној пандемијом корона вируса. Талеб сматра да је још у јануару 2020. године, када су стизале прве информације о епидемији у Вухану, требало инвестирати у јаку контролу граница (пре свега, авио-саобраћаја). Штета би, по његовом мишљењу, свакако била велика, али много мања у поређењу с оном која је настала касније¹⁸. Талебове савете су на емпиријским основама критиковали Џон Јоанидис и сарадници (Ioannidis, Cripps & Tanner, 2020). Овде се може додати и то да је Талебов савет по свој прилици практички неизводљив: уопште узев, практички је немогуће затварањем неке многољудне земље (карантинима, и тако даље) зауставити епидемије које се брзо (и са асимптоматским преносиоцима заразе) преносе респираторним путем, што сваке године видимо на примеру сезонског грипа¹⁹. Чак ни острвске земље, попут Новог Зеланда, које су спро-

коме би се непогрешивим тестирањем лако могле детектовати заражене особе и тиме (самоизолацијом или физичким дистанцирањем) избећи даље ширење заразе. Пример рада на даљину (попут извођења онлајн наставе, и слично) свакако показује да нешто што је пре само неколико деценија било практички немогуће, у кратком временском периоду постаје лако оствариво.

17 Приговори у том духу могу се наћи, у, нпр. Shen, Taleb & Bar-Yam 2020. На сличан начин, као што је приметио Јохан Гизеке, Фергусонов модел није узео у обзир то да је практички могуће да се болнички капацитети повећавају у државама током пандемије. Видети Гизекеов интервју на *Lockdown TV*. Линк: <https://www.youtube.com/watch?v=bfN2JWfLCY>

18 Видети, на пример, Талебов интервју на *Bloomberg TV*, линк: <https://www.youtube.com/watch?v=lBjVTm7F1lQ>

19 О асимптоматском преношењу вируса грипа, видети, нпр. Furuya-Kanamori *et al.*, 2016.

водиле јаку контролу уласка у земљу, нису успевале да трајно елиминишу епидемију²⁰.

У претходном одељку је споменуто да се потписницима *The Great Barrington Declaration* замера то да је стратегија заштите најугроженијих практички немогућа (на пример, у домаћинствима у којима живи неколико генерација, и тако даље). То, по свој прилици, јесте случај, али ипак изгледа да је мера фокусираног приступа реалистичнија и да наноси мање штете друштву (и јавном здрављу) посматраном у целини од масовног закључавања становништва.

Узмимо сада за пример препоруку да се носе заштитне маске у циљу спречавања ширења заразе. У многим земљама је ношење маски обавезно у затвореним просторијама, а на неким местима (на пример, у француским градовима) је то обавезно и на отвореном. Ентони Фаучи је говорио да је здраворазумски претпоставити да је још боље носити две једнослојне маске уместо једне²¹. Вршене су и одговарајуће студије, попут оне у у Данској на самом почетку пандемије (в. Bundgaard *et al.*, 2021), а оксфордски епидемиолози Карл Хенеген и Том Џеферсон тврдили су да је евиденција у прилог тези да ношење маски доприноси спречавању епидемије прилично слаба (Jefferson & Heneghan, 2020). С друге стране, Џон Јоанидис са својим сарадницима сматра да ми већ знамо да се, у случају сезонског грипа, показало да правилно ношење заштитних маски значајно ублажава епидемију, те да је стога разложно претпоставити да је сличан случај и са епидемијом корона вируса. Ипак, они успут додају да је реч о случајевима *када се маске носе исправно* (Ioannidis, Cripps & Tanner, 2020, стр. 9). Управо је у томе проблем: практички је немогуће да читава популација правилно носи заштитне маске, у шта се можемо уверити готово сваког дана током трајања епидемије. У том погледу и не чуди што прописи да се заштитне маске носе на отвореном не доносе очекиване резултате²².

20 У вези с тим, Јохан Гизеке је критиковао идеју масовног затварања становништва тврдећи да се и изоловане земље попут Новог Зеланда морају кад-тад отворити, те да је ширење заразе у пракси немогуће избећи. Видети његов интервју у емисији "Outsiders" на *Sky News Australia*; линк: <https://www.youtube.com/watch?v=2SdUmsMLW0o>

21 Видети његову изјаву на *TODAY*. Линк: <https://www.youtube.com/watch?v=YqIqxvjUMKM>

22 Овде се може споменути и амерички епидемиолог Џоел Хеј, који је, штавише, још на самом почетку пандемије тврдио да нема одговарајућих научних доказа да су мере „социјалног“ дистанцирања оправдане у случају епидемије корона вируса. Видети његов интервју у емисији "Good Morning San Diego" на *KUSI News*. Линк: <https://www.youtube.com/watch?v=HH4tAq-PP7s>

Слична ствар је и са (лењиновском) паролом „тестирати, тестирати, тестирати”, коју је једно време промовисала Светска здравствена организација²³, а која је касније замењена кампањом свеопште вакцинације. Лако се може видети да је остварење оваквих сценарија на глобалном плану, у кратком временском периоду, практички немогуће.

У вези с тим треба подсетити и да, поред тога што се не треба ослањати на практичке немогућности у ризичним ситуацијама²⁴, не треба ни многе практичке могућности (чак ни оне које су мало вероватне) занемаривати (то је, уосталом, и Талебова порука у теорији ризика). У том погледу, разложно је антиципирати неке практички могуће сценарије и без поседовања непосредне емпиријске евиденције. Раније поменути пример продуженог ковида, који се може јавити и код млађих људи, један је од сценарија које никако није требало игнорисати.

Такође, треба напоменути да су многи угледни научници изражавали сумње или у погледу безбедности вакцина против корона вируса или у погледу њихове ефикасности. Јоанидис је и пре произвођења и масовне примене вакцина говорио како евентуална вакцинација највероватније неће решити проблем ове епидемије због саме њене структуре: епидемија је фатална пре свега за најстарију популацију и особе са slabим имунитетом, којима вакцинација не помаже много²⁵. Француски нобеловац, вирусолог Лик Монтаније, изражавао је отворену сумњу у погледу безбедности на брзину направљених мРНК вакцина²⁶. Касније су се, као што је познато, појавиле сумње у вакцину АстраЗенека (видети, нпр. Grenacher *et al.*, 2021), те је њена примена била обустављана у неким земљама или је пак била ограничавана на одређену старосну доб. Из ових и сличних разлога, вакцинацији против корона вируса требало је приступити крајње

23 Видети Гебрејезусову изјаву на <https://www.youtube.com/watch?v=3GqHApWmFtA>

24 Ово се, наравно, односи на одговарајуће временске интервале, с обзиром на то да, као што је раније било речено, нешто што је било практички немогуће може у неком другом времену постати практички могуће, и обрнуто.

25 Видети Јоанидисов интервју у оквиру *Asia Times Webinar*. Линк: https://www.youtube.com/watch?v=nIEeNXjw_I

Након појаве вакцина, Јоанидис је изјавио да је то добра прилика да се широј јавности покаже да је наука важна, да се њоме могу спасавати животи, али и да треба бити свестан да су вакцине одобраване по хитном поступку, и да се тек прикупљају подаци о њима. Видети онлајн панел дискусију о утицају вакцина против корона вируса на друштво, одржану у оквиру *Researchers.One* платформе, одржане 25. марта 2021. године. Линк: <https://www.youtube.com/watch?v=HEXFmmaz5rk>

26 Видети његов интервју на <https://www.youtube.com/watch?v=p3tigDtyhFA>

опрезно: стратегија неселективног и насумичног вакцинисања, у недостатку озбиљних метастудија и реалистичних процена ризика (посебно код млађе популације), не чини се, из угла практичних могућности, подесном, с обзиром на то да се њоме и категорије чији је ризик од обољевања минималан доводе у потенцијалну опасност (ма колико она била минимална) од нежељених реакција (видети такође одељак 1)²⁷.

Уместо закључка, може се рећи да је, у случају текуће пандемије, адекватно промишљање практичних могућности у многим важним сегментима изостало. Рестриктивне мере су се често правдале позивањем на практички немогуће сценарије, а такође се игнорисала емпиријска евиденција која није давала повода да се износе катастрофичне прогнозе. То се, у многим случајевима, одразило на лоше руковођење кризном ситуацијом каква је тренутна епидемија корона вируса. Комбиновање математичке епидемиологије и епидемиологије засноване на расположивој евиденцији свакако да је пожељно, али са додатком да се уместо пуких математичких, у кризним ситуацијама треба ослањати на релевантне практичне могућности²⁸.

Литература:

Beck, U. (2009). *World at Risk*. Cambridge: Polity Press.

Bendavid, E., Oh, C., Bhattacharya, J. & Ioannidis, J. (2021). Assessing mandatory stay-at-home and business closure effects on the spread of COVID-19. *European Journal of Clinical Investigation*, <https://doi.org/10.1111/eci.13484>

27 Лако се може уочити да је досадашња дистрибуција вакцина на глобалном нивоу била несразмерна, што је довело до тога да је многим људима који припадају ризичним групама остала ускраћена могућност вакцинисања (в. Binagwaha, Mathewos & Davis 2021). С друге стране, адекватно информисање грађана о стратификацији ризика (с обзиром на животну доб и друге факторе ризика) од вакцинисања или обољевања од корона вируса, по свој прилици би допринело да се особе које се колебају да ли да приме вакцину - *vaccine-hesitant people*, које не треба поистовећивати са „антиваксерима”, што се код нас и у свету често чини из пропагандних разлога - у већем броју вакцинишу (в. Schwarzinger & Luchini 2021). Тада вакцинација не би била свеопшта, али би била оптимална.

28 Овај детаљ је занемарен у раније поменутом раду Џонатана Фулера, који сматра да, у текућој пандемији, епидемиологија заснована на моделима и епидемиологија заснована на емпиријској евиденцији треба да се узајамно прожимају. Фулер, у кантовском духу, тврди да су модели без евиденције слепи, а евиденција без модела инертна. Он за епидемиолошке моделе каже да „репрезентују мултиверзум хипотетичких будућности” (Fuller 2020). Овде је, пак, потребно јасно нагласити да је реч о практички могућим сценаријима (исходима), а не о пуким математичким могућностима.

- Binagwaha, A., Mathewos, K. & Davis, S. (2021). Time for the ethical management of COVID-19 vaccines. *The Lancet Global Health*. doi: 10.1016/S2214-109X(21)00180-7
- Bundgaard, H. *et al.* (2021). Effectiveness of adding a mask recommendation to other public health measures to prevent Sars-Cov-2 infection in Danish mask wearers: a randomized control trial. *Annals of Internal Medicine* 174: 335-343.
- Cirillo, P. & Taleb, N. (2020). Tail risk of contagious diseases. *Nature Physics* 16: 606-613.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books/Little, Brown and Company.
- Doshi, P. (2011). The elusive definition of pandemic influenza. *Bulletin of the World Health Organization* 89: 532-538.
- Ferguson, N. *et al.* (2020). Impact of nonpharmaceutical interventions (NPIs) to reduce COVID19 mortality and healthcare demand. <https://www.imperial.ac.uk/media/imperial-college/medicine/mrc-gida/2020-03-16-COVID19-Report-9.pdf>
- Fuller, J. (2020). Models *v.* evidence: COVID-19 has revealed a contest between two competing philosophies of scientific knowledge: to manage the crisis, we must draw on both. *Boston Review*, May 5, 2020. <http://bostonreview.net/science-nature/jonathan-fuller-models-v-evidence>
- (2021). What are the COVID-19 models modeling (philosophically speaking)? *History and Philosophy of the Life Sciences* 43: 47, <https://doi.org/10.1007/s40656-021-00407-5>
- Grenacher, M. D. *et al.* (2021). Thrombotic thrombocytopenia after ChAdOx1 nCov-19 vaccination. *The New England Journal of Medicine*. doi: 10.1056/NEJMoa2104840
- Furuya-Kanamori, L. *et al.* (2016). Heterogeneous and dynamic prevalence of asymptomatic influenza virus infections. *Emerging Infectious Diseases* 22: 1052-1056.
- Heneghan, C. *et.al.* (2017). Evidence based medicine manifesto for better healthcare. *British Medical Journal* 22: 120-122.
- Ioannidis, J. (2020). A fiasco in the making? As the coronavirus pandemic takes hold, we are making decisions without reliable data. *STAT*, March 17, 2020. <https://www.statnews.com/2020/03/17/a-fiasco-in-the-making-as-the-coronavirus-pandemic-takes-hold-we-are-making-decisions-without-reliable-data/>
- (2021). Reconciling estimates of global spread and infection fatality rates of COVID-19: an overview of systematic data. *European Journal of Clinical Investigation*, online first: <https://doi.org/10.1111/eci.13554> 1-13.
- Ioannidis, J., Cripps, S. & Tanner, M. (2020). "Forecasting for COVID-19 has failed". *International Journal of Forecasting* doi: 10.1016/j.ijforecast.2020.08.004 1-43.

- Jefferson, T. & Heneghan, C. (2020). Masking lack of evidence with politics. July 23, 2020. <https://www.cebm.net/covid-19/masking-lack-of-evidence-with-politics/>
- Jejts, K. (2020). *Matematika života i smrti: zašto je (skoro) sve matematika*. Beograd: Laguna.
- Mahase, E. (2020). Covid-19: the problems with case counting. *British Medical Journal*, doi: <https://doi.org/10.1136/bmj.m3374>
- Piroth, L. *et al.* (2021). Comparison of the characteristics, morbidity, and mortality of COVID-19 and seasonal influenza: a nationwide, population-based retrospective cohort study. *The Lancet Respiratory Medicine* 9: 251–259.
- Prelević, D. (2014). Misaoni eksperimenti i argumenti na osnovu zamislivosti. *Treći program* 161–162: 71–81.
- (2017). *Metafizičke osnove modalnog mišljenja*. Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- (2021). Постистина у време пандемије. У: М. Бодин (прир.), *20. међународна филозофска школа Felix Romuliana: зборник издања 2020*. Зајечар и Београд: Установа Народно позориште Тимочке Крајине, Центар за културу „Зоран Радмиловић“ Зајечар, и Центар за примењену филозофију и друштвена истраживања, стр. 70–88.
- Püschel, K. & Sperhake, J. (2020). Corona deaths in Hamburg Germany. *International Journal of Legal Medicine* 134: 1267–1269.
- Radovanović, Z. (2017). *Variola vera: virus, epidemija, ljudi*. Smederevo: Heliks.
- Robertson, S. (2019). Reasons and practical possibility. *Inquiry* 62: 1104–1135.
- Schwarzinger, M. & Luchini, S. (2021). Addressing COVID-19 vaccine hesitancy: is official communication the key?. *The Lancet Public Health*. doi: 10.1016/S2468–2667(21)00012–8
- Shen, C., Taleb, N. & Bar-Yam, Y. (2020). Review of Ferguson et al “Impact of non-pharmaceutical interventions...”. *New England Complex Systems Institute (March 17, 2020)*.
- Snajder, T. (2018). *O tiraniji: dvadeset pouka iz dvadesetog veka*. Beograd: Dosije studio.
- Stanković, M. *et al.* (2020). The Serbian experience of challenges of parenting children with autism spectrum disorders during the COVID-19 pandemic and the state of emergency with the police lockdown. *The Lancet Child & Adolescent Health*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3582788>
- Taleb, N. (2007). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.
- Tompson, K. (2003). *Moralna panika*. Beograd: Clio.
- Wise, J. (2020). Covid-19: experts divide into two camps of action-shielding versus blanket policies. *British Medical Journal*. doi: 10.1136/bmj.m3702

Duško Prelević*

MODALITY AND EPIDEMIOLOGICAL MODELS

The COVID-19 pandemic might be regarded as an example of a risky situation that demands proper action and decision-making in the absence of full information. It is noticeable, however, that scientists have divided into two camps concerning the best way of dealing with the very situation. Some of them have relied on mathematical models and typically proposed restrictive measures, while the others opted for the evidence-based approach and typically recommended more relaxed measures. I argue in this paper that practical possibilities (or impossibilities) have been considerably neglected in those debates and current decision-making, especially by the proponents of mathematical epidemiology.

Key words: pandemic, modality, model, empirical evidence, practical possibility.

* Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade. Email: dusko.prelevic@f.bg.ac.rs

Миљана Милојевић*

ДРУШТВЕНО ПРОШИРЕНА КОГНИЦИЈА И КОВИД-19 ПАНДЕМИЈА

Апстракт: У овом раду намеравам да понудим једну другачију перспективу на утицај физичке и друштвене изолације на појединца у периоду ковид-19 пандемије. Наиме, до сада се могу издвојити два приступа у сагледавању таквих утицаја: психолошки, који настоји да идентификује настанак и начин деловања нових спољашњих стресора на појединца, и правно-етички, који евалуира оправданост и исправност одређених стратегија за успоравање пандемије, а које нарушавају људска права, попут права на слободу кретања. Нова перспектива, описана у овом раду, не треба да замени ниједан од наведених приступа, већ да их употпуни пружајући један нови теоријски оквир. У раду ће највећа пажња бити посвећена заснивању главних претпоставки таквог новог погледа, претпоставци да се појединци као когнитивни системи и сопства понекад проширују на околину и претпоставци да та околина може бити и друштвена, тј. да су појединци понекад делимично конституисани од когнитивних ресурса других људи. Уколико би се показало да су ове претпоставке добро засноване, психолошки утицаји изолације могли би бити сагледани и као видови унутрашње трансформације појединца који остаје без неких својих делова, а не само као спољашњи негативни психогени фактори. Такође, усвајање становишта да су појединци друштвено проширени когнитивни системи водило би препознавању новог правно-етичког проблема у контексту принудне друштвене изолације – уgroжавања личних права која се тичу личног интегритета и идентитета.

Кључне речи: проширена когниција, проширено сопство, друштвена протетика, лична права

Увод

Утицај пандемије ковид-19, проглашене 11. марта 2020. године, на човечанство је свепрожимајући. Он је свакако најнепосреднији када је

* Миљана Милојевић, Ванредни професор, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, miljana.milojevic@gmail.com

у питању физичко здравље појединца, али се изузетно снажно читује и у нарушеним друштвеним односима, функционисању економије и психичком здрављу и когнитивном функционисању појединца.

У овом раду фокусираћу се на последњу наведену област утицаја пандемије на човека. Последице пандемије на психичко здравље и когнитивно функционисање појединца истражују се од њеног почетка и запажен је раст таквих поремећаја и обољења, као и пораст различитих физичких поремећаја узрокованих психогеним факторима (нпр. промена телесне тежине, Zachary et al. 2020)¹. Међу најчешћим психичким поремећајима и симптомима издвајају се депресија, анксиозност, несаница, ПТСП и психолошка узнемиреност, а њихови непосредни узроци су најчешће идентификовани као негативне емоције и стрес изазвани самом опасношћу вируса SARS-CoV-2, али и различитим стратегијама које су коришћене за сузбијање болести изазване овим узрочником. Међу њима се истичу страхови, узнемиреност и стрес везани за ризик од заражавања, смрт вољених особа, заражавања блиских људи, друштвена изолација, усамљеност, исцрпљеност здравствених радника, губитак посла, финансијска несигурност и сиромаштво, као и претерана конзумација информација из медија (Senat et al. 2021).

Насупрот таквом стандардном приступу клиничких психолога и психијатара, који нарушено психичко здравље и когнитивно функционисање појединца виде као изазвано спољашњим негативним утицајима, у овом раду желим да представим једну другачију перспективу која такве промене види као последице унутрашњих трансформација појединца. У питању је перспектива која као истиниту узима претпоставку проширења ума и когниције (Clark and Chalmers 1998), а додатно претпоставља могућност њиховог друштвеног проширења (Gallagher, 2013; Koslyn, 2006; Lyre, 2018; Carvalho, 2019). Тако усвојена перспектива не може сама по себи да концептуализује релевантне промене когнитивног функционисања у периоду пандемије као патолошке или ненормалне, јер представља пре свега један дескриптивни, а не нормативни оквир за промишљање природе когнитивног процесирања. У том смислу, понуђени оквир ће понудити један другачији поглед на измењено когнитивно функционисање појединаца у условима друштвене изолације, који није фокусиран на психичка обољења и поремећаје. Ово ће уједно бити и примарни циљ ове анализе. Ипак, новоусвојена перспектива помоћи ће да се утицаји друштвене изолације сагледају на другачији начин, такав који

1 Мада не нужно и самоубистава, супротно извештавању медија (барем у раној фази пандемије до краја јула 2020, Pirkis et al. 2021).

прекидање друштвених контаката не види као негативни спољашњи утицај на психолошко здравље појединца, већ као трансформативни догађај у којем се мења идентитет појединца. Такође, укратко ће се сагледати и могуће правно-етичке импликације наметања друштвене изолације, уколико се она посматра као процес који мења границе и интегритет лица.

1. Хипотеза проширене когниције

Хипотеза проширене когниције има велики број претеча у филозофији и науци, међу њима су Хајдегеров појам бића-у-свету, примена теорије динамичких система у биологији Берталанфија, културно-историјска психологија Виготског, Џејмсово схватање искуства и свести, итд. Овим становиштима заједничко је истицање значаја околине за психолошко и биолошко функционисање појединца, као и препознавање различитих повратних узрочних веза између појединца и његове околине које творе својеврсне проширене, динамички упарене системе. Ипак, сама хипотеза проширене когниције је експлицитно формулисана тек у раду Кларка и Чалмерса под називом „Проширени ум” (Clark & Chalmers, 1998). Њоме се укратко тврди да:

„Уколико, док се суочавамо са неким задатком, део света функционише као процес који, да је обављен у глави, не бисмо оклевали да одредимо као део когнитивног процеса, онда тај део света (тако тврдимо) јесте део когнитивног процеса” (Clark & Chalmers, 1998/2008:222).

Слично Патнаму који је тврдио да „значања, напосто, нису у глави” (1975), Кларк и Чалмерс тврде да когнитивни процеси нису, барем не у потпуности, ограничени на оно што се збива унутар лобања људи. Патнамово становиште да семантички садржаји језичких израза и мисли нису у потпуности одређени унутрашњим збивањима водило је усвајању такозваног „далекосежног функционализма” (енг. *long-arm functionalism*), према којем је за индивидуацију менталних стања потребно узети у обзир стања и догађаје из околине појединца, а не само функционално релевантна сензомоторна стања појединца. Оскар са Земље поседује другачије веровање од Оскара са хипотетичке Земље близнакиње о ономе шта се налази пред њим када гледа у чашу течности коју је наточио из своје чесме, иако се налази у тип-идентичном унутрашњем стању, јер се испред њега налази H_2O , а испред Оскара са Близнакиње XYZ. Упрошћено, њихова веровања су различита, јер су произведена различитим стањима ствари иако ове разлике њима нису когнитивно транспарентне. У том смислу, већ

семантички екстернализам патнамовског типа води менталном или когнитивном екстернализму, јер су услови који делимично одређују да ли С верује да р или q спољашњи когнитивном субјекту. Ипак, према таквом становишту носиоци релевантног семантичког садржаја (претпоставимо да су то симболичке менталне репрезентације) у потпуности се налазе у границама когнитивног субјекта. Штавише, све што је каузално релевантно за когнитивно функционисање и понашање оба Оскара, према том становишту, јесте неуралног, тј. унутрашњег, типа. Два тип-идентична неурална стања могу носити два различита семантичка садржаја, али ће њихове каузалне моћи бити идентичне, јер су сва њихова физичка својства идентична. Из тих разлога, такав тип екстернализма се назива и пасивним екстернализмом у супротности са активним екстернализмом који бране Кларк и Чалмерс (Clark & Chalmers, 1998/2008).

Главна одлика активног екстернализма, који суштински одређује становиште проширене когниције, јесте да се каузално ефикасни делови когнитивних процеса и/или менталних стања налазе ван коже биолошки одређеног појединца. Разлика између пасивног и активног екстернализма може се концептуализовати и помоћу појмова кључних и тоталних реализација које уводи Вилсон (2004). Према Вилсону можемо разликовати два типа реализатора менталних стања. Кључни или централни реализатори су они који играју релевантне каузално-функционалне улоге одговарајућих менталних стања, док су тотални реализатори они који су метафизички довољни за индивидуацију тог стања, односно неког својства вишег реда (Wilson, 2004: 107–108). Према активним екстерналистима нису само тотални реализатори делимично спољашњи субјекту релевантног менталног стања, као што је то случај ако је патнамовски екстернализам тачан, већ су то и кључни реализатори. Сасвим је јасно до сада да је активни екстернализам доста радикалнија теза од семантичког или пасивног екстернализма. Док пасивни екстернализам није доводио у питање где се когнитивно процесирање одвија, нити где се налазе ментална стања као каузално ефикасни ентитети који производе наше понашање, тј. прихватао је последње уточниште картезијанског интернализма или претпоставку да се ум и когнитивно процесирање налазе у глави, активни екстернализам проширује сам когнитивни систем или ум на делове околине.

Поставља се питање сада како је могуће аргументовати у прилог тако радикалној тези. Главна мотивација активних екстерналиста налази се у добро познатом увиду да су функционално одређени ентитети и процеси вишеструко реализабилни. Док је теза о вишеструкој

реализабилности менталног и когнитивног обично коришћена да се објасни како бисмо могли да припишемо ментална стања или когнитивне процесе ванземаљским бићима или вештачким системима који не деле нашу неурофизиологију, теоретичари проширене когниције доводе у питање искључиво неуралну реализацију таквих стања и процеса и код самих људи. Наиме, доминантно функционалистичко становиште у филозофији духа и когнитивним наукама традиционално је сматрало да су све инстанце менталних стања и когнитивних процеса код људи контингентно идентичне или у потпуности реализоване неуралним стањима и процесима. Међутим, ако би се испоставило да и комплексни склопови људи као биолошких органа и делова околине могу извршавати исте функције, онда начелно не би требало да буде теоријских препрека у идентификацији екстерно или делимично екстерно реализованих менталних стања и когнитивних процеса. Из ових разлога хипотеза о проширењу ума и когниције се често концептуализује и као став против неуралног шовинизма.

Ново питање које се намеће је: Да ли заиста постоје стања и процеси који играју типичне функционалне улоге препознате у областима филозофије духа, психологије и когнитивне науке, а који су истовремено барем делимично екстерно реализовани? Поборници хипотезе о проширењу сматрају да таквих стања и процеса има у изобиљу и да проширени умови и проширени когнитивни системи нису само хипотетички ентитети, већ да смо ми сами по својој природи својеврсни киборзи. Најпознатије илустрације проширених стања и процеса су сценарио који укључује Ота и Ингу и случај ротације геометријских облика у игри Тетрис (Clark & Chalmers, 1998).

Кларк и Чалмерс (1998) тврде да нема функционално релевантне разлике између неког конкретног стања Отове свеске и одговарајућег стања Ингине биолошке меморије и тиме сматрају да доказују да постоје проширена ментална стања и последично, проширени умови (под претпоставком да се сва ментална стања налазе у оквирима ума. Ову претпоставку неки аутори, попут Олсона [2011] одбацују). Наиме, Ото, који болује од Алцхајмерове болести, релевантне информације до којих је дошао инференцијално или перцептивно и које је претходно свесно усвојио, бележи у своју свеску, као што их Инга похрањује у своје памћење. У Отовој свесци се тако налази и информација о адреси једног конкретног музеја и она на исти начин, упарена са одговарајућим другим интенционалним стањима, попут жеље да посети тај музеј, управља Отовим понашањем као што то чини и

Ингино упамћено веровање о локацији музеја. Према релевантном паритету Отово диспозиционо веровање о локацији музеја барем је делимично (јер се сама репрезентација која носи одговарајући семантички садржај његовог веровања налази у свесци) реализовано у околини.

На сличан начин можемо и различите манипулације околине које мењају структуру когнитивних задатака да концептуализујемо као проширене когнитивне процесе. Тако Кларк и Чалмерс описују случај физичког манипулисања облицима у игри Тетрис као случај „епистемичке акције” (Kirsch & Maglio, 1994) и проширеног когнитивног процеса. „Епистемичке акције” су физичке манипулације околином којима се не постиже само лакше обављање неког физичког циља, какве су оне у којима користимо типично оруђе попут чекића, већ се њима мења сама когнитивна и компјутациона структура неког епистемичког задатка. Ротирањем облика притисцима на дугме у игри Тетрис ми омогућавамо сагледавање могућих уклапања различитих облика. У овом случају не постоји актуелни унутрашњи когнитивни процес који би био функционално и компјутационо идентичан брзој ротацији облика која је омогућена физичким манипулисањем околином, али Кларк и Чалмерс сматрају да када бисмо имали неурални имплант који би нам омогућавао да такво ротирање обављамо у глави такав унутрашњи процес не бисмо имали проблема да назовемо когнитивним.

Можемо да приметимо да се захтевани функционални изоморфизам између проширеног и унутрашњег стања или процеса не примењује само на актуална стања и процесе, већ и на хипотетичка стања и процесе које бисмо назвали когнитивним да су се одиграли у глави. Овиме се омогућава да се проширењем реализују стања и процеси који се иначе не догађају у нашим главама, односно према хипотези о проширеној когницији могуће је да проширени процеси побољшају или измене наше унутрашње когнитивно процесирање које је ограничено нашим неуралним ресурсима. Теза о модификацији когнитивног процесирања је од пресудног значаја за аргументацију која се износи у овом раду. Нажалост, обим овог рада нам не омогућава да улазимо у даље заснивање и оправдавање хипотезе о когнитивном проширењу, па ћемо у наставку одмах прећи на питање – да ли поред одговарајућих артефаката и директне манипулације околином и друштвене акције и друштвена околина могу под наведеним условима бити конститутивне за наше когнитивно процесирање?

2. Друштвено проширена когниција

Већи број аутора говори о друштвено проширеној когницији и то чине на различите начине. Овде ћемо кратко сагледати три могућа начина да се заснује теза о друштвено проширеној когницији и различита предвиђања која таква становишта могу имати за случајеве умањене друштвене интеракције каква се јавља у доба пандемије. Међу њима ће се издвојити становиште Галагера (2013) који црпи своје упориште из теорије одигравања (енг. *enactivism*), Лиреово (2018) схватање дељене интенционалности и Кослиново (2006) схватање друштвене протетике.

а) Галагерова друштвено проширена когниција

Галагерово становиште је специфично по томе што се ослања на теорију одигравања и постулирање друштвених афорданси (енг. *affordances* – опажања околине као окружења које може да помогне у остваривању наших циљева), а од понуђених становишта је најудаљеније од оригиналних интенција и аргумената аутора хипотезе о проширеној когницији. Наиме, граница између главних претпоставки проширене когниције и оних дистрибуиране или подупрте (енг. *scaffolded*) когниције, које не инсистирају на, редом, појединачном субјекту као центру когнитивног процесирања и јакој конститутивној улози спољашњих елемената когниције, биће готово сасвим замањена као што то примећује и Слорс (2019). Ипак, само становиште је значајно, јер расветљава улогу друштвених пракси и друштвених институција у обликовању људског мишљења и просуђивања, а сам Галагер га назива становиштем друштвено проширене когниције иако и сам напомиње да је оно то само у слабијем и либералнијем смислу.

Галагер контрастира своје становиште са „констриктивним” становиштем Кларка и Чалмерса и напомиње да о друштвеном проширењу когниције говори у контексту

„менталних институција” (Galagher & Crisafi 2009), у смислу да оне нису само институције помоћу којих остварујемо одређене когнитивне процесе, већ које су такође такве да без њих ти процеси не би ни постојали. Оне су макар омогућавајући услови и, према најлибералнијем читању, конститутивне су за те процесе.” (Galagher, 2013: 6)

У такве институције Галагер убраја правне системе, културне институције и истраживачке праксе. Према Галагеру друштвене институције, попут правног уговора или обичаја постављања дрвене оградe да би се ограничило кретање стоке, нису само оруђа којима

се когнитивни задаци решавају, већ представљају формално или неформално организоване институције које улазе у саме процесе мишљења и обликују их. Такве институције постављањем низа норми и правила, као и ношењем одређеног знања *како* и готових одговора на различите когнитивне задатке, обликују наше процесе мишљења и простор у којем се решавају проблеми и доносе одлуке. Како би оправдао своје ставове о конститутивној улози „менталних институција” Галагер наглашава активну природу когниције која се заступа у теорији одигравања.

Теорија одигравања је превасходно теорија која се тиче перцепције (Noe, 2005), али је у двадесет првом веку проширена и на више когнитивне процесе. Према њој перцептивни процеси нису само статично примање стимулуса из околине и њихова обрада, већ су они вођени и уобличени познавањем сензомоторних контингенција које је могуће стећи само делањем у свету. Тако перципирање даљине није само статична одлика слике на нашој рожњачи, већ знање колико бисмо морали да се померимо да би имали одговарајући тактилни надражај изазван удаљеним објектом. На тај начин перцепција се не посматра као пасивна способност, већ као посебна способност утеловљеног активног бића које својим делањем искушава околину. Тек из ове интеракције утеловљеног бића и околине перцептивни процеси могу да настану. Слично, саму когницију Галагер схвата као специфичан низ телесних активности, а не као унутрашњу манипулацију симболичким материјалом или семантичким садржајем. Когниција, према тој слици, постаје „било која интеракција или делатност која производи значење за агента, где производња значења није само индивидуално подузеће” (Galagher, 2013). Такво делање је заузврат уобличено и усмерено познавањем различитих могућности, а ова сазнања и норме често бивају институционализовани.

Такво схватање проширења когниције је свакако значајно удаљено од оног описаног у претходном поглављу, где се инсистирало на функционално-каузалним односима и проширењу кључних реализатора одговарајућих стања или процеса. Из тих разлога, Слорс (2019) настоји да реконцептуализује Галагерову позицију као вид „симбиотичке”, а не проширене когниције. Као главну разлику између ових становишта он наводи фокус проширене когниције на функционалну интеграцију и, с друге стране, фокус симбиотичке когниције на зависност од задатка – холистичко међудефинисање задатака и улога. Такође, Галагер користи критеријум конституције Де Јегерове према којем је „П конститутивни део [X] уколико је П део процеса који производи X” (De Jaegher et al. 2010: 443). У том смислу, оно што Галагер сматра конститутивним за типичне представнике проши-

рене когниције је само део омогућавајућих или позадинских услова за когнитивно процесирање, а не сам део когнитивног процесирања (Menary, 2013), чиме се спречава претерано проширивање когнитивних система.

Без обзира на то да ли Галагерову позицију треба да посматрамо као оправдавајућу за тврдњу да постоје друштвено проширени когнитивни процеси или је она довољна да се оправда само слабија теза симбиотичке когниције, она свакако указује на врсту утицаја коју друштвене структуре и институције могу имати на процесе мишљења појединца.

б) Лирева дељена интенционалност

Лире (2018) идентификује четири домена у којима може доћи до проширења когниције. То су тело, физичка околина, „информациона околина” и друштвена околина. За разлику од Галагера, Лире сматра да у свим набројаним доменима, укључујући и друштвени, можемо говорити о релевантном когнитивном проширењу које почива на функционално каузалној стратегији коју су поставили Кларк и Чалмерс, те да постоје случајеви где у јаком конститутивном смислу можемо рећи да се когнитивни процеси проширују у друштвену околинину. Дакле, није у питању само друштвени утицај који обликује индивидуалне когнитивне процесе, већ је у питању проширење самих реализатора или носилаца когнитивних процеса.

Како би аргументовао у прилог друштвеном проширењу когниције, Лире разматра дељену (енг. *shared*) интенционалност као могући механизам упарења организма и друштвене околине у јединствени когнитивни систем. Дељена интенционалност би била само један могући механизам упарења, а други потенцијални кандидати би били заједничка пажња, праћење покрета очију, праћење трајекторија, гестикулације, телесни став, кооперативне радње итд. (Luge, 2018) Уместо модела који дељену интенционалност види као инстанцу колективног или групног ума (нпр. Tollefsen, 2006), Лире користи Братманов (Bratman, 1993) индивидуалистички модел који не спаја два субјекта у једног при испољавању дељене интенционалности. Такав индивидуалистички модел, упарен са Кларковим и Чалмерсовим аргументима, омогућава концептуализацију дељене интенционалности као инстанце проширене когниције, где се делови два субјекта делимично налазе у оном другом, али се истовремено задржава њихова индивидуалност, а центар њихове когниције је и даље у њиховим појединачним главама.

Према Братману услови кооперативне активности у којој нешто ти и ја планирамо да урадимо заједно има следећу форму:

„Ми намеравамо да Ј ако

(1) (а) Ја намеравам да ми Ј (б) и ти намераваш да ми Ј.

(2) Ја намеравам да ми Ј у складу са и због ла, лб, и помешаних подпланова ла и лб; ти намераваш да ми Ј у складу са и због ла, лб, и помешаних подпланова ла и лб.

(3) 1 и 2 су нам заједнички познати.” (Bratman, 1993: 106; cf. Lyre, 2018)

Из Лиреове перспективе, Братманова анализа дељене интенционалности би могла да послужи као анализа једног могућег механизма упарења субјекта и ресурса који се налазе ван његове коже у јединствени когнитивни систем, јер дељена интенционалност захтева комплексно преплитање посебних подпланова за извршење комплекснијег заједничког плана, а који се налазе подељени између два субјекта. Према понуђеној слици, заједничка делатност је делимично заснована на проширеним когнитивним стањима и процесима оба учесника која су реализована неуралним стањима оба субјекта. Сваки појединац има сопствену намеру, која се не може приписати оном другом, нити њима заједно, да нешто заједно учине, али је сама појединчева намера конституисана делимично од намера и планова оног другог.

Лиреова анализа пружа један модел према којем можемо концептуализовати најразличитије друштвене интеракције као инстанце проширених когнитивних процеса или проширених менталних стања. У таквим интеракцијама други појединац није само спољашњи фактор који нам својим знањем или умећем помаже да нешто постигнемо, већ његови неурални ресурси и ментална стања постају конститутивни делови нашег когнитивног система, који има сопствени интегритет, сопствене жеље, намере, веровања и циљеве који га усмеравају и воде у интеракцији са околином.

в) Кослинова друштвена протетика

За разлику од аутора о којима смо претходно говорили, наредни аутор којим ћемо се бавити није филозоф, већ психолог и неуронаучник. Стивен Кослин до свог становишта о друштвеној протетици долази независно од Кларка и Чалмерса, али упркос томе користи аргументацију која умногоме подсећа на њихову. Наиме, он чак у фусноти (Kosslyn, 2006), додатој накнадно, јер је текст циркулисао више година пре званичног објављивања, изражава жаљење што није био раније упознат са њиховим радом те на њега није реферирао у свом

поглављу. Кослин као главну разлику између сопственог и Кларковог и Чалмерсовог становишта наводи њихов фокус на проширење путама објеката, док се сам превасходно фокусира на проширење когнитивног субјекта на друштвену околину, тј. на друге појединце. Оно што га, пак, одваја од Галагера и Лиреа, који у први план стављају, редом, теорију одигравања и синхрони карактер проширења, тј. идентификујуће услове за проширена стања и процесе, јесте његово инсистирање на еволутивној, те дијахроничној, улози проширења као и на ограниченим неуралним ресурсима људи. У том погледу он је ближи самом Кларку који у својим другим књигама (2003; 2008) истиче да хипотеза о проширеној когницији није само опис хипотетичких ситуација, нити изолованих актуалних случајева, већ пре опис људске природе и чињенице да смо ми као људи предодређени да будемо својеврсни киборзи. Део еволутивног развоја човека је управо и развој људске културе и трансформација околине на начин који повратно утиче на човека тако да лакше и ефикасније решава проблеме и превазилази препреке које налази у својој околини. Као што даброви граде бране како би активно изменили своју еколошку нишу, човек изградњом културних артефаката ствара своју културну и когнитивну нишу која повратно утиче на когнитивни и еволутивни развој човека (Laland & O'Brien, 2011). Директан утицај таквих околних промена Кослин види у интеракцији мождане пластичности и високо структуриране околине.

Наиме, Кослин тврди да је флексибилност мозга само „друга страна његових ограничења: ми напосто немамо довољно гена како би у потпуности програмирали мозак унапред. Због тога, као и код већине других животиња, функција и структура наших мозгова није у потпуности одређена генима, већ делимично зависи од карактеристика околине у којој се налазимо” (2006: 543). Тако, на пример, стереоскопско виђење зависи од раздаљине наших очију, али таква раздаљина не може ни у принципу бити унапред кодирана. Оно што омогућава развијање различитих способности које не могу бити кодиране у принципу или услед недостатка ресурса јесте начин на који је мозак организован. Гени, према Кослину, припремају мозак за одређену врсту околине, нпр. такве у којој постоје тродимензионални објекти, гравитација, итд. тако што пренасељавају мозак најразличитијим конекцијама неурона, а интеракција са околином фаворизује оне конекције које одговарају стварној околини когнитивног субјекта. Међутим, околина у којој се налазимо није само затечена природна, физичка околина, и утицај околине на мозак није само једносмеран, већ мозак мења околин у одговарајући начин који ће му омогућити да се у њој лакше сналази. Због лимитираности ресурса,

ограничене брзине процесирања информација и количине информација која се процесира и памти, човек ствара оруђа која ће му омогућити већу ефикасност и успешније решавање задатака. Тако су настали језик, различити видови нотација, компаси, пешачки прелазни, итд. Кослин таква оруђа види као облик класичних протетичких направа, попут вештачке ноге, с том разликом да она представљају когнитивну протетику која се не користи тако ретко као класична физичка протетика, већ свеске, рачунаре и остала помагала користимо готово константно због природе наших когнитивних ограничења. Ипак, артефакти нису једини начин за унапређење когнитивног функционисања, већ се, према Кослину, готово универзално ослањамо на друге појединце у решавању задатака. У том духу он тврди да нас еволуција није само обликовала да сарађујемо у групама, „већ да наш лични идентитет зависи од наших веза са другима” (2006: 542)

„Конкретније, ми се ослањамо на друге људе како би проширили наше когнитивне и емотивне способности. Други нам помажу да формулишемо алтернативе, проценимо опције и доносимо одлуке; други нам такође помажу да тумачимо и контролишемо сопствене емоције. Еволуција је омогућила да наши мозгови буду тако конфигурисани током развоја да смо компатибилни попут ’утичница’ са другим људима, тако да нам други помажу да проширимо своја сопства.” (2006: 547)

Спојеве у којима нам неко дословно позајмљује делове свога мозга како би нам помогао, било пролазне или трајне, Кослин назива друштвеним протетичким системима. Такви системи се разликују од тимова који раде на постизању заједничких циљева и које би пре требало посматрати као случајеве дистрибуираних умова. Друштвени протетички системи (ДП системи) створени су како би се постигао циљ једног појединца уз когнитивне ресурсе другог. Овде можемо видети сличност Кослинове и Лиреове позиције и могућност да се Лиреов модел дељене интенционалности примени на постављање и постизање индивидуалних циљева уз помоћ туђих когнитивних ресурса.

Кослина посебно интересује мотивација људи да улазе у ДП системе. Он сматра да су људи природно мотивисани да стварају највећи могући број ДП система, јер на тај начин омогућавају проширење свога сопства и могућности решавања највећег могућег броја проблема. Наша фактичка проширеност на друге и околину објашњава и стабилност врло малог броја личних карактеристика и мењање нашег карактера у различитим друштвеним контекстима. Међутим, иако је лако објаснити индивидуалну мотивацију за проширење, јер оно доводи до побољшања нашег когнитивног функционисања, Кослин поставља питање зашто би други били мотивисани да стављају своје

когнитивне ресурсе нама на располагање. Према Кослину, други су мотивисани да творе „пасивни” део ДП система са нама, јер очекују у будућности реципроцитет у когнитивном помагању. Такође, сталним проширењима и унапређењима једни другима постајемо од веће помоћи учећи како да се боље упарујемо у комплексне когнитивне целине што даље увећава мотивацију за првобитна упарења у такве системе.

Кослин на овај начин даје једну нову слику наше друштвене природе. Наша потреба за другима није проузрокована жељом да извршавамо заједничке циљеве, већ основнијом потребом да унапредимо сопствене способности за сналажење у околини. Из ове перспективе, људи су по природи отворени системи који се упарују како са одговарајућим објектима и оруђима, попут бележница, компаса и сл., тако и са другим субјектима, не би ли успешније навигирали кроз променљиву и непредвидиву спољашњу околину. Таква проширена визија човека поткрепљена је увидима о неуралној пластичности и повратним спрегама између мозга и околине. Она, пак, води схватању да се сам човеков идентитет проширује ван његових биолошких граница и да је човек „свој” тек када је у одговарајућој вези са околином и другима.

3. Друштвено проширени човек и друштвена изолација

У претходним одељцима видели смо како можемо одговарајуће интеракције човека и околине посматрати као конститутивне за проширење когнитивних система. По функционалистичким претпоставкама когнитивне науке, оно што чини једно стање или један процес когнитивним није његово материјално устројство, већ његова функционална улога у систему који испољава флексибилно или интелигентно понашање у околини. Аутори који заговарају постојање проширених когнитивних система препознају да одговарајуће функционалне улоге не играју само елементи који се налазе у границама биолошких система попут човека, већ да се они могу налазити и ван њих. Типични примери проширења који се налазе у литератури приказују различита упарења човека са одговарајућим артефактима, која или надомешћују изгубљене когнитивне функције или увећавају природне когнитивне способности човека, попут стабилног и поузданог коришћења бележница, рачунара или компаса (Clark & Chalmers, 1998; Clark, 2006; Menary, 2010; Sutton, 2010; Heersmink, 2015). Ипак, као што смо видели, један број аутора указује и на могућност

проширења на друге биолошке системе, односно њихове унутрашње ресурсе, када долази до друштвеног проширења когниције. У овим случајевима није реч о стварању групних или дистрибуираних умова (Hutchins, 1995), умова који нису идентични ниједном уму појединца који их твори и који имају независан идентитет, сопствене циљеве, мотивације и сл. Напротив, у случају друштвеног проширења један појединачни ум користи ресурсе другог за постизање сопствених циљева и решавање сопствених проблема.

Кослиново схватање друштвеног проширења је најплодније и заснива се на увидима које и Кларк износи (2008), а који се тичу генетских, неуралних и когнитивних ограничења људи, њихове неуралне и когнитивне флексибилности, као и улоге еколошких притисака на уобличавање когнитивних процеса, али и могућности да се тим притисцима манипулише кроз конструкцију различитих еколошких ниша које могу бити и културног и когнитивног типа. Ипак, како би Кослиново становиште о коришћењу когнитивних ресурса других људи било добро утемељено као становиште о проширеним конституентима когнитивних процеса, оно би морало да се упари са функционалистичком аргументацијом какву нам нуди Лире (2018). На примеру дељене интенционалности он нам показује зашто намере да урадимо нешто заједно треба да посматрамо као случајеве у којима су те намере широко реализоване и делимично конституисане од делова когнитивног система друге особе. Такође, он нам показује и пут како такву аргументацију можемо применити и на случајеве друштвене кооперације, а којима се бави Кослин. Напокон, Галагер (2013) указује на моћ друштвених институција и норми да измене простор нашег когнитивног деловања. Оне мењају простор онога што је могуће учинити у околини, тј. мењају начин на који прилазимо решавању проблема и нуде нове афордансе за наше перцептивно и когнитивно процесирање.

Сада се можемо запитати како нам перспектива друштвеног проширења когниције помаже да другачије сагледамо последице пандемије на човечанство. С једне стране, границе појединца су проширене на његову материјалну и друштвену околину, с друге стране, присуство патогена и јавне стратегије за сузбијање пандемије утичу на смањење друштвених контаката. Клиничка психологија и психијатрија посматрају утицај пандемије на појединца као скуп негативних спољашњих фактора, међутим, проширена перспектива ове утицаје види као мењање самог појединца или сужавање његових граница које директно утиче на његове когнитивне способности, али и на његов идентитет. Последично, проширена перспектива нам нуди оруђе за разумевање изазова и когнитивних недостатака са којима се

појединац суочава у периоду друштвене изолације, али и смернице за правно и етичко просуђивање различитих поступака и стратегија који се примењују у сузбијању пандемије.

Наиме, као што је Кослин аргументовао (2006), човек је по природи устројен да твори како пролазне, тако и трајне друштвене везе које употпуњују његове ограничене когнитивне способности. Штавише, Кослин тврди да је лични идентитет једног појединца делимично конституисан когнитивним ресурсима других особа (за аргументе у прилог проширеном сопству и личном идентитету видети Milojević, 2020a, Milojević, 2020b, Heersmink, 2020). Он тврди: „сопство се проширује на мозгове других људи. Та идеја је конзистентна са чињеницом да људи имају запањујуће мало стабилних одлика, попут оне да су врло искрени или да имају снажну жељу да буду уредни” (2006: 584). Остале одлике поседујемо само у одговарајућим контекстима, упарени са деловима околине и другим појединцима. Уколико су ове претпоставке исправне, то значи да прекидање различитих друштвених контаката директно утиче на лични интегритет појединца, на његове психолошке одлике и способности. Такође, рад од куће, ван структуриране околине пословног простора коју смо прилагодили различитим задацима које редовно решавамо, утицаће на нашу продуктивност и ефикасност.

Ипак, неко би могао аргументовати да пандемија не доноси прекид друштвених контаката, већ само прекид физичких контаката. Многи активисти, медији и удружења месецима су инсистирали да не треба говорити о увођењу друштвеног дистанцирања и изолације, јер се тиме преноси погрешна порука, уместо тога треба говорити да смо ми само физички удаљени. Међутим, може се рећи да управо таквим инсистирањем преносимо погрешну поруку, јер нам остаје нејасно зашто се онда у том случају осећамо усамљено, као да нам недостаје део нас. Стварна друштвена интеракција која се нормално остварује у физичком контакту и кроз различите сензорно-моторне модалитете, у околностима изолације се одвија путем дигиталних платформи, телефона и сличних направа и апликација. Занемарује се да људи нису виртуелна бића, програми на неуралном хардверу како нас је учила традиционална когнитивна наука, који онда могу сасвим неометано интересовати са другим сличним програмима преко нових дигиталних медија. Људи су пре свега утеловљена бића, а њихови когнитивни процеси зависе од врсте тела и физичке околине у којој се налазе и са којом интересују. Друштвени контакт је увек и физички контакт, а комуникација преко телефона и рачунара је само субоптимални сурогат такве интеракције. Прелазак на Зум или сличне платформе у време пандемије јасно је показао да нпр. није

исто предавати седећи у столици из своје куће и предавати стојећи и шетајући у учионици са ђацима. Предавања нису само пасивно преношење знања, већ низ активности у којима се остварују повратне спреге кроз различите модалитете између предавача и слушаоца. Наша пажња, моћ присећања и расположење увелико зависе од нашег физичког става. Коришћење оловке и свеске или креде и табле нису само оруђа којима се постиже циљ преноса или пријема информација, већ конститутивни делови самих тих процеса. Исто важи и за друге врсте друштвене интеракције. Променом модалитета у којима се оне уобичајено остварују, наша знања како да интересујемо са другима се стављају *ad acta*. Тиме се мења и сам друштвени контакт, а последично и наше сопствено когнитивно функционисање уколико су ти друштвени контакти били конститутивни за нас саме. Друштвена изолација нас је можда удаљила од особа на које смо се ослањали да нам пруже одређене информације или да за нас решавају неке конкретне задатке. Сада морамо научити како да интересујемо са њима на нове начине који ће нас последично обликовати у другачије особе.

Када су у питању правни и етички аспекти друштвене изолације, проширена перспектива, опет, не доноси сама по себи нормативне судове, већ само пружа поглед на неке нове аспекте које би требало узети у обзир приликом доношења таквих правно или етички релевантних судова. У расправама о оправданости и исправности стратегија и прописа које су појединачне државе доносиле како би се зауставило ширење вируса SARS-CoV-2 често се указивало на укидање појединачних људских права какво је и оно гарантовано чланом 13. Универзалне декларације о људским правима – право на слободу кретања, а у име заштите живота и здравља појединца. На овом месту нећемо улазити у карактер ових расправа нити прејудицирати било какав одговор који се тиче саме оправданости и исправности донетих одлука различитих државних органа. Оно што желим да нагласим поводом овог питања јесте да у поменутих расправама, поред права гарантованих у правно-етичком домену јавног права које се односи на људска права, у обзир треба узети и одређена права дефинисана приватним позитивним правом, а која се тичу личних права. Наиме, проширена перспектива указује на конститутивну улогу друштвених контаката за лични интегритет и лични идентитет, а личним правима појединца се гарантује неприкосновеност личности појединца. У том смислу, при просуђивању оправданости забране друштвених контаката треба узети у обзир и могућност да се таквом забраном крше не само људска, већ и лична права, односно да се таквим забранама може нашкодити самој личности појединца.

Закључак

У овом раду покушала сам да изнесем једну врсту аргумен- тације која се може користити за одбрану хипотезе да се људи као когнитивни системи понекад проширују у околину. Такође, изне- то је и неколико различитих становишта према којима се људи не проширују само на неживе објекте у околини, већ да они неретко стварају и проширене системе са другим људима. Таква становишта смо једним именом назвали становиштима о „друштвено прошире- ној когницији”. Даље, у облику једног нацрта изнето је и становиште да таква проширења когнитивног процесирања уједно представљају и проширење реализацијске основе самих особа, те да су личности конституисане како од сопствених биолошких елемената, тако и од релевантних артефаката и когнитивних ресурса других особа. Та- кође, аргументовано је у прилог тези да су таква проширења део саме природе човека и да је мотивација за стално друштвено проширење плод урођених неуралних и когнитивних недостатака људи. На крају, из тако осликане перспективе укратко су сагледани и утицаји друш- твене изолације на појединца. Новина коју таква перспектива доноси огледа се у томе што се негативни утицаји изолације не сагледавају само као спољашњи, већ и као делови трансформације самог поједин- ца. Раздвајањем појединца од иначе трајних друштвених контаката он губи делове својих „друштвених протеза” које су постојано надо- мешћивале неке његове когнитивне и емотивне недостатке. Уколико се ови увиди узму у обзир као исправни, свака будућа стратегија која укључује друштвену изолацију требало би да укључи и разматрање утицаја такве изолације на интегритет и идентитет личности.

Библиографија

- Bratman, M. (1993). „Shared intention”, *Ethics* 104 (1): 97–113.
- Carvalho, E. M. de (2019). Socially extending the mind through social affordances, in Steven Gouveia & Manuel Curado (eds.), *Automata's Inner Movie: Science and Philosophy of Mind* (Delaware, USA: Vernon Press): 193–212.
- Cénat, J. M., Blais-Rochette, C., Kokou-Kpolou, C. K., Noorishad, P.-G., Mukunzi, J. N., McIntee, S.-E., Dalexis, R. D., Goulet, M.-A., Labelle, P. R. (2021). „Prevalence of symptoms of depression, anxiety, insomnia, posttraumatic stress disorder, and psychological distress among populations affected by the COVID-19 pandemic: A systematic review and meta-analysis“, *Psychiatry Research* 295.
- Clark, A. & Chalmers, D. J. (1998). „The extended mind“, *Analysis* 58 (1):7–19.

- Clark, A. (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (Oxford: Oxford University Press).
- Clark, A. (2006). „Language, embodiment, and the cognitive niche“, *Trends in Cognitive Sciences* 10 (8):370–374.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension* (Oxford: Oxford University Press).
- De Jaegher, H., Di Paolo, E. & Gallagher, S. (2010). “Can social interaction constitute social cognition?”, *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10):441–447.
- Gallagher, S. (2013). “The socially extended mind”, *Cognitive Systems Research* 25–26:4–12.
- Gallagher, S. & Crisafi, A. (2009). “Mental institutions”, *Topoi* 28 (1):45–51.
- Heersmink, R. (2015). “Dimensions of integration in embedded and extended cognitive systems”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14 (3):577–598.
- Heersmink, R. (2020). “Varieties of the extended self”, *Consciousness and Cognition* 85:103001.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Kirsh, D. & Maglio, P. (1994). “On distinguishing epistemic from pragmatic action”, *Cognitive Science* 18 (4):513–49.
- Kosslyn, S. M. (2006). “On the Evolution of Human Motivation: The Role of Social Prosthetic Systems”, in S. M. Platek, T. K. Shackelford & J. P. Keenan (Eds.), *Evolutionary cognitive neuroscience* (Cambridge, MA: MIT Press): 541–554.
- Laland, K. N. & O’Brien, M. J. (2011). „Cultural niche construction: an introduction“, *Biological Theory* 6 (3):191–202.
- Lyre, H. (2018). „Socially Extended Cognition and Shared Intentionality“, *Frontiers in Psychology* 9.
- Menary, R. (2007). *Cognitive Integration: Mind and Cognition Unbounded* (Basingstoke: Palgrave-Macmillan).
- Menary, R. (2013). „Cognitive integration, enculturated cognition and the socially extended mind“, *Cognitive systems research* 25–26:26–34.
- Milojevic, M. (2020a). “Extended mind, functionalism, and personal identity”, *Synthese* 197:2143–70.
- Milojević, M. (2020b). „Prošireno sopstvo“, *Theoria* 63:63–85.
- Noë, A. (2005). *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Olson, E. T. (2011). “The extended self”, *Minds and Machines* 21(4):481–495.
- Pirkis et al. (2021). „Suicide trends in the early months of the COVID-19 pandemic: an interrupted time-series analysis of preliminary data from 21 countries“, *The Lancet*, published online April 13 2021 [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(21\)00091-2](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(21)00091-2)
- Putnam, H. (1975). „The meaning of ‘meaning’“, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131–193.
- Slors, M. (2019). “Symbiotic cognition as an alternative for socially extended cognition”, *Philosophical Psychology* 32 (8):1179–1203.

- Smart, P., Heersmink, R. & Clowes, R. (2017). „The Cognitive Ecology of the Internet“, in Stephen Cowley & Frederic Vallée-Tourangeau (eds.), *Cognition Beyond the Brain: Computation, Interactivity and Human Artifice (2nd ed.)* (Cham, Switzerland: Springer): 251–282.
- Sutton, J. (2010). „Exograms, interdisciplinarity and the cognitive life of things“, in R. Menary (Ed.), *The Extended Mind* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Tollefsen, D. (2006). „From extended mind to collective mind“, *Cognitive Systems Research* 7 (2):140–150.
- Wilson, R. A. (2004). *Boundaries of the mind: The individual in the fragile sciences* (New York: Cambridge University Press).
- Zachary, Z., Brianna, F., Brianna, L., Garrett, P., Jade, W., Alyssa, D., & Mikayla, K. (2020). „Self-quarantine and weight gain related risk factors during the COVID-19 pandemic“, *Obesity research & clinical practice*, 14(3), 210–216.

Miljana Milojevic*

SOCIALLY EXTENDED COGNITION AND COVID-19 PANDEMIC

Summary: In this paper I aim to offer one novel perspective on the effects of physical and social isolation on an individual in the period of COVID-19 pandemic. Namely, we can distinguish two standard approaches to studying such effects: psychological, which strives to identify emergence and effects of new external stressors on an individual, and legal and ethical, which evaluates justification and correctness of certain public strategies designed to combat the pandemic that jeopardize human rights, such as the right to freedom of movement. The novel perspective, offered in this paper, should not replace any of these approaches, instead it will provide some amendments to them by putting in place a new theoretical framework. The focus of the paper will be on justifying two major assumptions of this novel approach – the assumption that individuals as cognitive systems and selves sometimes extend into the environment, and the assumption that this environment can be social, i.e. that individuals sometimes extend on cognitive resources of other people. If these assumptions can be well founded, some psychological effects of isolation could be reconceptualized as instances of the internal transformations of an individual who loses some of her parts. Also, adopting the view that individuals are socially extended cognitive systems would lead to recognizing novel legal and ethical issues with respect to forced social isolation – endangerment of personal rights pertaining to personal integrity and identity.

Keywords: Extended Cognition, Extended Self, Social Prosthetics, Personal Rights

* Miljana Milojević, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, miljana.milojevic@gmail.com

Александра Зорић*

ИСТИНА У ДОБА КРИЗЕ – СТРАНПУТИЦЕ ПСЕУДОНАУКЕ

Апстракт: Стари филозофски проблем разграничења науке од псеудонауке данас је много више од интелектуалне гимнастике филозофа у изналажењу нужних и довољних услова које би наука требало да испуни, а које онда псеудонаука не може да досегне. Интерес је померен од покушаја проналажења строгог критеријума разграничења ка дескрипцији различитих научних и псеудонаучних активности, као и указивању на психолошку позадину веровања у бројне псеудонаучне теорије које цветају у последње време. У раду ћемо настојати да прикажемо неке од кључних карактеристика ових активности, стратегије којима се служе, као и да покушамо да одговоримо на питање због чега су појединци склони да верују у теорије завере, алтернативна објашњења историје и друге псеудонаучне теорије.

Кључне речи: наука, псеудонаука, парапсихологија, интуиције, есенцијализам, телеологија.

Уводна разматрања: наука и псеудонаука

СТИЦАЈЕМ ОКОЛНОСТИ значајан део овог текста написан је у време пандемије корона вируса и далеко озбиљније епидемије разних теорија завере и невероватних псеудомедицинских открића и савета.¹ Сведоци смо чињенице да, пре свега, недостатак правог научног знања доводи до пролиферације најбизарнијих теорија и хипотеза, као и да је питање разликовања науке од псеудонауке веома актуелно и данас можда важније него у уобичајеним околностима. Да бисмо уопште говорили о односу науке и псеудонауке, неопходно је направити низ значајних дистинкција. Прво и најважније питање је шта

* Александра Зорић, Доцент, Одељење за филозофију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, zorkinmail@gmail.com

1 Овај рад је представљен на Седмом годишњем скупу *Теологија у јавној сфери*, Требиње 6–9. 02. 2020, а настао у оквиру пројекта *Ейшика и истина у доба кризе* Филозофског факултета Универзитета у Београду.

се тачно подразумева под науком, услед чега неке активности означавамо као псеудонауку, а неке смештамо у сиву зону између науке и псеудонауке. Реч је о старом филозофском проблему разграничења, проналажењу критеријума који би нам омогућили јасно раздвајање поменутих области.

Примера ради, науком ћемо сматрати теорије налик на хелиоцентризам, еволуционизам, квантну механику, неурофизиологију и сличне. Већина њих има свој пандан у области псеудонауке, а неке од најпознатијих су теорија о равној земљи, креационизам, астрологија, парапсихологија, хомеопатија, Фројдова психоанализа... Између њих постоји широко поље теорија које се још увек не сматрају научним у пуном смислу те речи, али их не сврставамо ни у поље псеудонауке. За такве теорије се сматра да ће временом прећи у једну или другу област. Реч је о теоријама налик на теорије свести, хипнозу, хиромантију, акупунктуру, трагање за ванземаљском интелигенцијом (СЕТИ) (Shermer, 2013: 206).

Јасно је да се псеудонаука² може схватити и одредити само у пољењу са науком, реч је о релационом појму. Сведоци смо бројних покушаја да се изнађу нужни и довољни услови којима бисмо окарактерисали науку, али међу филозофима, крајње очекивано, није дошло до консензуса по том питању. Могло би се тврдити да је тешко доћи до таквих критеријума јер је свака дисциплина свет за себе, са себи својственим правилима и методама. Као кључни критеријуми који се помињу могу се издвојити оповргљивост, поновљивост и предиктивност. На основу оповргљивости у науци се одбацују оне теорије које не раде, а на основу поновљивости и предиктивности објашњавамо њихов успех (Mousseau, 2003: 271). Насупрот томе, за псеудонаучне теорије важи да нису оповргљиве, да не можемо говорити о поновљеним проверама или експериментима јер често није присутна ни провера ни експеримент, а предиктивност није кључан критеријум њихове прихватљивости и оцене плаузибилности. Када је реч о псеудонауци, аргументи за њено прихватање и процену често су крајње ирационални или макар нерационални посматрано из научне перспективе.

2 О псеудонауци се најчешће говори као лажној науци, па за почетак можемо указати на неколико различитих начина на које се може лажирати наука. 1. Плагијат као крађа туђих интелектуалних идеја и резултата је први и најбезазленији такав случај. 2. Лажирање резултата истраживања или занемаривање релевантних података је нешто што се јављало у историји науке и што је резултирало опрезом у погледу научне вредности нових и револуционарних открића. (Пилтдаунски човек) 3. Масовна продукција трећеразредних и научно неинтересантних резултата и радова како би се испунио захтев за објављивањем, што у великој мери осликава ситуацију у науци данас. 4. Представљање не-науке као науке, а праве науке као не-науке (Bunge, 2001: 162).

Ово у великој мери одговара чувеном Поперовом критеријуму разграничења, који се и данас најчешће наводи за грубо разликовање науке од њој наизглед сличних активности. Наука представља скуп теорија које су проверљиве и оповргљиве. Наиме, свака права научна теорија забрањује догађаје извесне врсте и управо јављање таквих догађаја представља кључно сведочанство против њене истинитости. За науку је карактеристична употреба хипотетичко-дедуктивног метода; предложене хипотезе се тестирају, а затим на основу резултата тестова прихватају или одбацују. Насупрот томе, код типичних псеудонаучних теорија каква је Фројдова психоанализа не постоје забрањени догађаји, односно свако потенцијално побијајуће сведочанство може се реинтерпретирати тако да се уклопи у теорију. Иако на први поглед прихватљив, овај критеријум дозвољава да све оповргнуте теорије посматрамо као научне. С правом сматрамо да су Фројдова психоанализа и парапсихологија, на пример, оповргнуте, да ли то значи да су овакве теорије научне? С друге стране, многе теорије које сматрамо научним нису оповргљиве, нити се могу лако уклопити у хипотетичко-дедуктивни модел који Попер сугерише.

Зато је потребна нешто шири анализа, по цену да нећемо доћи до јасног и прецизног критеријума за њихово разликовање. Уколико бисмо покушали да супротставимо науку и псеудонауку могли бисмо да их грубо окарактеришемо на следећи начин. За науку би требало да важи бар нешто од следећег. Наука прикупља и користи пре свега квантитативне податке; трага за конфирмацијом, оповргавањем, као и проценом да је прихваћена у односу на алтернативне теорије и хипотезе; користи се корелацијама и ослања на логику и формализацију; признаје своје незнање и отуда инсистира на даљем истраживању; конзистентна је са научним радом у другим пољима и пријемчива за критику и, на крају, научни радови су најчешће написани језиком који не може да разуме свако. Насупрот томе, псеудонауке занемарују емпиријска питања и потискују непожељне чињенице; користе се често закључивањем по аналогiji и ослањају на сведочења или неко древно сведочанство; не увиђају сопствено незнање, не инсистирају на даљем истраживању и не поклапају се са другим подручјима истраживања; углавном се позивају на ауторитет и користе језиком који могу сви да разумеју (Mousseau, 2003: 274).

Наука се разликује од псеудонауке и на основу тога како се мења. Наука је кумулативна и прогресивна у смислу да унапређује наше знање о свету путем нових опсервација и интерпретација. Псеудонаука се мења, ако се уопште мења, из личних, политичких или идеолошких разлога. Наука је прогресивна јер су научне парадигме плод

експериментисања, потврђивања и оповргавања. Псеудонаука није прогресивна јер нема циљеве и механизме који омогућавају акумулацију знања, нити је тако дефинисан њен циљ (Shermer, 2002: 40).

Данас се много чешће постављају питања да ли је одређени потез научни, да ли се неко истраживање сувише удаљава од истраживачке традиције, да ли је интересно. Плодност истраживања је често важнија од проверљивости. Па ипак, на основу до сада реченог, можемо рећи да је за псеудонауку кључно да је реч о покрету који је у нескладу са резултатима и методима општеприхваћеним у науци.

Када ћемо теорију окарактерисати као псеудонаучну?

С обзиром на сумарно дате критеријуме из претходног поглавља, можемо рећи да псеудонауку карактерише нешто од следећег:

- *наводи селекцију или нејоверене податке као резултате научној истраживања*

Псеудонаука, за разлику од науке, углавном не трага за законима, а у својим објашњењима се не ослања на претходно знање као ни на друге, блиске научне области. Наиме, псеудонаука углавном нема интеракцију са другим пољима научног истраживања (Bunge, 2001: 173–176), чиме погрешно представља научни став. Теоретичари псеудонауке ретко спроводе строга истраживања, већина псеудонаучних теорија не може се похвалити коришћењем логичке и математичке формализације, ентитети који се постулирају нису стварни или је немогуће утврдити њихово постојање.

Узмимо као пример парапсихологију. Паранормалне феномене су истраживали и о њима говорили истакнути научници пред крај 19. века. Радови су углавном објављивани у научним часописима, постојала је интеракција међу теоретичарима парапсихологије као и размена идеја и резултата. Парапсихолошка асоцијација има око 300 чланова, од којих се један део бави лабораторијским истраживањима и она је део Америчке асоцијације за промоцију науке од 1969. године. Данас се сматра да су ова питања апсурдна и превазиђена, али то не умањује значај ове епизоде за разумевање псеудонаучних активности.

Парапсихолог се бави психичким, спиритуалним феноменима који су изван сфере ортодоксне психологије. Парапсихологија настоји да истражи и утврди постојање такозваних пси-моћи (ек-

страсензорна перцепција): телепатија (комуникација између умова), видовитост (виђење ствари које су изван опажајног искуства), прекогниција (виђење будућности), психокинеза (померање објеката снагом ума). Дакле, парапсихологија се тиче нематеријалних ентитета за чије постојање не постоји доказ. Она јесте оријентисана на истраживање, али не испуњава друге услове за науку.

У случају парапсихологије не постоји никаква формализација сазнања, не постоји ни јасна разлика између коинциденција и корелација. Она се не служи резултатима других наука, на пример физике или психологије. Проблемско подручје парапсихологије се своди на питање да ли постоје паранормални феномени. На то питање се не може одговорити унутар домена нормалне науке. Не може се говорити ни о томе да постоје теорија, законитости, сведочанство, напротив, присутно је одсуство контроле и сумње. Реч је о изолованом пољу истраживања, феномени који су предмет истраживања су изван поља нормалне науке. На крају, напредак у области је атипичан, парапсихологија се углавном држи старих уверења и у овај области нису присутне веће ревизије таквих уверења (Bunge, 2001: 176–178).

- *у главног не постоје оштре, добро појврђене хипотезе, а критички став је ње свега усмерен ка науци.*

Овакве теорије се тичу практичних, пре него сазнајних проблема. Идеје које научници излажу треба да буду прихваћене међу другим научницима, препознате као допринос науци, док се према онима које се не уклапају у актуелну струју најчешће заузима скептички став. Псеудонауке најчешће користе чињеницу да су радикалне идеје непожељне у науци као премиса у аргументу да је наука догматска и да не проширује своје видике. Када је реч о науци, опрез према новим и непровереним идејама најчешће је повезан са могућношћу превара и самообмана.

Наиме, будући да наука не зна и не објашњава све, псеудонауке одговарају на питања која наука оставља отворена. Ово се сматра њиховом кључном предношћу: псеудонаука „проширује наше знање” и даје одговоре на питања за којима трагамо. У том кључу псеудонаучници се позивају на незнање или недостатак знања и пребацују терет доказа на науку. Како наука најчешће не може да побије тврђења псеудонауке, псеудонаучник закључује да су она истинита, чиме оно што унутар науке није објашњено престаје да буде енигма. Тако професионални парапсихолог сматра да је чињеница да наука одређене појаве не може да објасни, уједно и одлучујуће сведочанство у прилог тврђењу да имамо посла са нечим што је мистерија или паранормал-

но (Shermer, 2002: 46–49). Уколико смо суочени са неким ко истински верује у натприродна или паранормална тврђења, Хјум је понудио следећи излаз: „Ниједно сведочанство није довољно да потврди чудо, уколико и сведочанство није такво да је његова лажност у већој мери чудо од чињенице коју жели да утврди” (Shermer, 2002: 45).

Псеудонаучници најчешће трагају за неслагањима унутар научне заједнице како би закључили да унутар датог поља не постоји консензус. У том кључу они често трагају за грешкама како би показали да је цело поље научног истраживања погрешно и тиме обезбедили легитимност сопственог истраживања. Најчешће се тврђења извлаче из контекста, да би се показало да се тврди нешто друго, а не оно што је аутор имао на уму. Нападају се слабе тачке у гледиштима али не износи се сопствено, управо због тога што често немају јасне и развијене теорије. Дебату у научним заједницама тумаче као недостатак консензуса, а критички став научника као знак да у датој научној области постоје проблеми. Фокусирају се на оно што се не зна, уместо на оно што се зна. Зарад тога често користе емотивно обојене појмове (било у позитивном било у негативном смислу), како би изазвали емоције код слушалаца (Shermer, 2002: 55). Овакав облик аргументације јасно је видљив у бројним теоријама насталим у протеклој години.³

Највећи део времена проводе у побијању научног сведочанства. Постоје различити начини на које се сведочанство може побијати, почев од самосталног истраживања које има другачије резултате, па све до игнорисања контрасведочанства. Тако су на пример теорије које поричу климатске промена и Холокауст у сукобу са стварношћу, но они који верују у такве системе то игноришу.

Друга врста псеудонаучних теорија су оне које препознају реалност, али из политичких или економских разлога настоје да је порекну. Узмимо као пример дуванску индустрију. Иако постоји сведочанство о повезаности пушења са обољевањем од рака, такво

3 Честа је и логичка грешка у закључивању (*post hoc ergo propter hoc* – после тога, дакле, због тога). У том духу се аутизам који се испољава након примљене ММР вакцине, повезује са вакцинацијом као узроком, а инфекција корона вирусом (или било шта друго што се појави) након вакцинације, опет повезује са вакцинацијом као узроком. Са овим је блиско повезана и грешка репрезентативности. У случају парапсихологије, коинциденције се сматрају као изузетно значајне, а синхронизитет се схвата као мистериозна сила која делује у позадини. Јасно је да скуп коинциденција није исто што и извесност. Наиме, ми често заборављамо безначајне коинциденције и памтимо само оне које су нам битне, али тиме често и занемарујемо оне које иду против наших уверења.

сведочанство се игнорише и заташкава уиграним стратегијама. Циљ дуванске индустрије је да се минимизује значај научних открића како наука не би утицала на пушачке навике људи.

Стратегије побијања сведочанства су следеће:

Не постоји доказ: како није несумњиво доказано да пушење изазива рак, не може се ни сматрати узроком рака (Prothero, 2013: 348–349). Често се губи из вида да осим у математици ништа није на овај начин доказано, као и да у науци често не можемо говорити о логичкој (математичкој) нужности и извесности.

Други узроци: постоје други узроци који доводе до проблема, испитивани узрок није једини. Рецимо, код антиваксера је обрнута стратегија: вакцина се не сматра јединим али се сматра пресудним узроком аутизма, на пример. У случају дуванске индустрије, инсистира се на томе да наведени узрок није једини, па отуда тешко и можемо да га недвосмислено тумачимо као узрок.

Врло честа и ефектна стратегија је и навођење експерата који се не слажу са мишљењем колега. Циљ је да се публика збуни, а чињенице замагле. Могуће су и стандардне *ad hominem* стратегије, када се тврђења побијају тако што се напада особа која их заступа, у нади да дискредитација особе може довести до одбацивања тврђења.

Због свега тога се за псеудонаучне теорије може рећи да

– *ујрожавају неке јране науке*

Томе посебно доприноси чињеница да су овакве теорије доступне много ширем аудиторијуму, за разлику од праве науке која је тешка и доступна струци. С друге стране, оне често имају неоправдану подршку јавности, било у смислу масовних медија, било политичких партија (Bunge, 2001: 162–163). Комерцијални успех оваквих теорија може се објаснити чињеницом да не захтевају научно предзнање, као ни вишегодишње образовање у одређеној научној области. Овакве теорије баве се питањима на које нормална наука не одговара или их оставља по страни (осећања, страх и сл.), пружају једноставна и лако разумљива објашњења свих личних и социјалних феномена. Томе можемо додати и да је често реч о теоријама које имају корен у дубокој прошлости, обећавају добре резултате са малим улагањима, а услед лакоће њиховог разумевања можемо објаснити и феномен њихове широке распрострањености. Људи су додатно збуњени и услед тога што познати и често високо образовани појединци учествују у овом процесу (Grove, 1985: 216–240).

Ако се вратимо на парапсихологију, у овом случају је интересантно да је 1969. године Парапсихолошко друштво примљено у Америчку асоцијацију за унапређење науке. Дакле, постоји друштво парапсихолога, инсистира се на експерименталном методу и постоји велики број образованих научника који се баве овом темом. Професионални парапсихолог сматра да је контролисани експеримент једно од најважнијих оружја у установљавању реалности пси-ја. Међутим, парапсихологија је у сукобу са најопштијим и најплоднијим принципима модерне науке. На пример, прекогниција крши принцип узрочности, по коме се последице не могу јавити пре узрока. Психокинеза крши принцип по коме дух нема директан утицај на материју. Телепатија и прекогниција су инкомпатибилне са епистемолошким принципом на коме почива модерна наука: знање захтева чулно искуство. Она игнорише улогу мозга и тиме основни постулат когнитивне неуронауке да су метални процеси у мозгу.⁴

На основу реченог, псеудонауку бисмо грубо могли да окарактерисемо као скуп веровања и пракси, али ретко као активно истраживање; она је везана за традицију и догматска пре него експланаторна и усмерена ка нечему новом. У том смислу не постоје хиромантске или психоаналитичке лабораторије, као ни хомеопатска или равнотемљашка истраживања. Многе псеудонаучне теорије трагају за јавним прихватањем и подршком тиме што се представљају као научне (парапсихологија), неке тврде да пружају алтернативна објашњења или да објашњавају оно што наука не може да објасни (Фројдова психоанализа, хомеопатија, антиваксерски покрети). Многи лаици нису у стању да разликују науку од оваквих тврдњи због тога што имају нејасне идеје о томе шта је наука. За лаика је нормална наука езотерична, тешка и удаљена од свакодневног живота, а већина ентитета о којима се у њима говори су недокучиви и тешко замисливи. Насупрот томе, псеудонаучне теорије су лако разумљиве и лако дос-

4 Још један интересантан пример псеудонаучних теорија је теорија Имануела Великовског. Књига „Судар светова” је доживела огроман комерцијални успех и за лаичку публику може да се подведе под астрономију. Према Великовском Земља је доживела катастрофалан блиски сусрет са планетама (Венером и Марсом) у древним временима. Соларни систем у овом облику постоји око 3000 година, те је у том смислу ревидирана историја тако да одговара наводној старости система. Великовски полази од претпоставке да су објашњења догађаја у античким митовима и легендама макар рефлексије или интерпретације стварних догађаја. Питање није како интерпретирати те догађаје да би били у складу са научним знањем, већ како ревидирати научно знање да би било конзистентно са догађајима. Његове идеје се не могу одбацити просто зато што су неплаузибилне са научне тачке гледишта. Многе научне теорије су тако изгледале на својим почецима, међутим, код ове теорије је јасно видљиво да испуњава већину критеријума по којима теорије карактерисемо као псеудонаучне.

тупне, али и такве да су у складу са неким базичним интуицијама на које се у свакодневном животу ослањамо. Управо је ово кључно у објашњењу и њихове широке распрострањености, и лажног осећаја уверљивости које код појединаца остављају.

Због чега је псеудонаука убедљива?

Било би лепо када бисмо веровали само у оно што је истинито, али истинитост је само један од квалитета идеја којих се држимо. Много чешће се држимо одређених веровања зато што су корисна. Људи верују у шеме брзог богаћења јер желе да се обогате, у магичне лекове јер желе да оздраве, у духове и сеансе јер желе да верују да се живот не завршава смрћу. Предрасуда конфирмације (тенденција да трагамо за оним информацијама које потврђују наша уверења или ставове) спојена са лошим критичким размишљањем кључна је у оваквим системима веровања, а можда најбољи начин за борбу са њима јесте да покушамо да одговоримо који је значај тог веровања за особу која га има. Јасно је да појединци могу имати различите мотиве који их нагоне да верују у псеудонауку. Некад је на делу жеља да се одбрани фундаменталнији систем веровања, као у случају креационизма. Понекад је веровање у псеудонаучне идеје резултат прижељкивања или наде, као у случају тешко оболелих појединаца и успеха алтернативног лечења. Понекад је оно резултат жеље појединца да контролише оно што није могуће контролисати, на пример, будућност коју нам читају астролози. Понекад је само последица страха од непознатог, као што је случај са бројним теоријама данас.

Имајући то у виду, чини се да из псеудонауке понешто можемо да научимо не само о науци већ и о нама самима. Налик на науку, и псеудонаука има своју историју, можемо трагати за њеним узроцима, природом, институцијама, поборницима. Њихова распрострањеност и убедљивост је свакако нешто што завређује пажњу истраживача. Тако статистичке анализе показују да $\frac{3}{4}$ одраслих Американаца верује бар у једну псеудонаучну теорију налик на астрологију, парапсихологију, креационизам. Иако постоји корелација веровања и нивоа образовања у случају астрологије на пример, у случају креационизма то није случај. Тако је једна студија у Аустралији показала да више од половине студената Медицинског факултета верује у креационизам на почетку студија, као и да се тај проценат не мења након завршених студија (Shermer: 2002: 204–205). За разумевање псеудонауке неопходно је покушати одговорити на питање због чега је она убедљива.

Људски ум је еволуирао како би се бавио адаптивним проблемима у свакодневним околностима, он је концентрисан на посебне одлике средине које су битне за решавање проблема, пре него на савршено исправну слику средине. Чак и у решавању апстрактних проблема људи се ослањају на интуитивне судове, што доводи до системских грешака. Психолози о њима говоре као о урођеним хеуристикама или предрасудама које воде наше свакодневно закључивање. Овакве хеуристике имају практичну вредност, омогућавају брзо реаговање и закључивање, али ретко се такви закључци показују као истинити. Већина псеудонаучних теорија се наслања и уклапа у интуитивно разумевање (Blancke & De Smedt, 2013: 363–365). Оне су у складу са интуицијама које немају никакве везе са науком, али управо то им даје компаративну предност и објашњава њихову широку распрострањеност.

Ослањање на интуиције, пре него на аналитичко размишљање, у основи је бројних епистемички неоправданих веровања, као што су веровања у паранормалне феномене, теорије завере, алтернативну медицину и слично. Иако је ослањање на интуиције нешто што је у свакодневним околностима корисно и ефикасно, овакво разумевање често не даје исправну слику света. О овоме нарочито сведочи чињеница да је већина научних појмова и објашњења контраинтуитивна (Lobato & Zimmerman, 2018: 31).

Савремени психолози разликују два основна модела мишљења: делиберативно и интуитивно. Делиберативно мишљење је у еволуционом смислу млађе. Оно је експлицитно, контролисано и вербално, усмерено на баратање апстрактним појмовима, утврђивање истинитости (лажности) и повезано са интелигенцијом у најопштијем смислу. Интуитивни процеси су, насупрот томе, независни од интелигенције и образовања, еволуционо посматрано старији, аутоматски, невербални и пре свега прагматички процеси који људима омогућавају брзо реаговање и одлучивање (Lindeman, 2011: 372). Делиберативно мишљење можемо посматрати као аналитичко, док је интуитивно углавном усмерено на целину и најчешће информације интерпретира холистички. Ово разликовање омогућава да разумемо због чега алтернативна медицина врло често инсистира на холистичком приступу и ослања се на интуитивно размишљање које бележи само оно што је типично и очекивано. Делиберативни системи захтевају оправдање путем логике и искуства, док су интуитивни засновани на искуствима појединаца и неподложни промени. У том духу алтернативна медицина почива на искуствима и сведочењу појединаца и не мења се под утицајем сведочанства (Lindeman, 2011: 373). Могли

бисмо да кажемо да већина псеудонаучних теорија настоји да своје закључке уклопи у интуитивну слику света, што наравно не искључује употребу делиберативног мишљења. Напротив, псеудонаучници свесно и промишљено користе интуиције у одбрани своје слике света.

Други важан извор оваквих система веровања је онтолошка конфузија централних својстава менталних, физичких и биолошких ентитета и процеса. Појединци који су склони сујеверју приписују ментална својства предметима, сматрају да мисли имају физичка својства, што резултира могућношћу да путем ума померамо предмете (психокинеза), да физички предмети могу да имају интенционална својства (намештај може да апсорбује виталне силе које доводе до развода, болести или лошег расположења у фенг шуију). Дакле, биолошки и физички процеси се посматрају као интенционални, а ментални процеси добијају особине физичких (Lindeman & Aarnio, 2007: 734). Оваква конфузија је присутна у већини псеудонаучних теорија а њени корени записани у далекој прошлости човечанства, у митовима, магијским обредима и веровањима у натприродна бића која управљају нашим судбинама.

Уколико узмемо као пример креационизам, видећемо да су његове кључне претпоставке у блиској вези са интуицијама које имамо о структури и пореклу биолошког света. Тешко је наћи систем веровања налик на креационизам, који је у нескладу не само са еволутивном биологијом, већ и са космологијом, физиком, палеонтологијом, археологијом, историјом. Једино што је донекле блиско овој теорији јесте порицање Холокауста. Креационизам се ослања на нашу интуитивну склоност ка есенцијализму и телеолошким објашњењима. Есенцијализам је можда и кључно обележје креационизма.

Према есенцијалистима, ентитети, врсте, имају непроменљиву суштину која усмерава њихов развој и понашање. Есенцијализам је врло важна хеуристика која нам обезбеђује богату индуктивну грађу за закључивање, а неопажљиве суштине су узрок томе што делови имају заједничке карактеристике. Ова интуиција се рано развија код деце и не мења се под утицајем културе (Blancke & De Smedt, 2013: 366). Креационизам тако истиче да је Бог створио биолошки свет који је подељен у различите категорије или врсте, чије суштине су оно што им омогућава да припадају одређеној категорији. Теорија еволуције не може да објасни како једна врста може произвести другу врсту, будући да као такве имају различите суштине, па отуда не може ни да да одговор на питања о пореклу различитих врста. Сам есенцијализам није нужно погрешан и често се показује као користан

модел закључивања, нарочито у раном узрасту када је потребно брзо овладати појмовним апаратом и доћи до категоризације света који нас окружује. Овакве есенцијалистичке интуиције су и у средишту предрасуда које се јављају у вези са појединцима и групама и које резултирају добро познатим стереотипима, као и бројним расистичким псеудонаучним доктринама (Lobato & Zimmerman, 2018: 42).

Интуиције људи иду и у правцу да све ствари у свету имају сврху. Овакве телеолошке интуиције присутне су од најранијег доба. Истраживања показују да оне слабе са годинама, највероватније као последица образовања (Blancke & De Smedt, 2013: 367). Код деце се телеолошке интуиције јављају у виду очекивања да објекти нечему служе, имају одређене сврхе. Оваква објашњења се јављају и у наукама, нпр. биологији (поларни бели медведи имају бело крзно како би преживели на Арктику) (Lobato & Zimmerman, 2018: 30). Чак су и научници склони телеолошком расуђивању онда када су информације ограничене. Телеолошко мишљење може објаснити она веровања у којима се интенционалност приписује ентитетима који немају интенционалне способности (на пример, у холистичкој медицини где се говори о енергијама које узрокују или спречавају одређене поремећаје система) или се уводи онда када се феномени могу објаснити на задовољавајући начин и без интенционалности (креационизам објашњава настанак света преко Бога, иако је задовољавајуће објашњење могуће и без увођења интенционалних ентитета) (Lobato & Zimmerman, 2018: 30). Дакле, код оваквог размишљања „биолошки и физички процеси нису неинтенционални, већ се посматрају као нешто што има сврху, тј. као усмерени ка одређеним циљевима” (Lindeman & Aarnio, 2007: 734). Телеологија и есенцијализам су манифестације наивног и интуитивног разумевања света, а креационизам добрим делом паразитира на њима. Тиме можемо објаснити убедљивост ове теорије, као и чињеницу да поред формалног образовања појединци дубоко верују у исправност овакве слике света. Наравно, ствар никад није у тој мери проста јер је креационизам уједно и одбрана једног фундаменталнијег система веровања чијом се природом овде нећемо бавити. За сврхе овог рада било је потребно указати на значај интуиција у формулацији и прихватању псеудонаучних теорија, при чему неће све почивати на истим интуицијама нити им је крајњи циљ исти.

На крају, могло би се рећи да је кључна разлика између науке и псеудонауке у начину на које су повезане са веровањима која су нам интуитивно прихватљива. Веровања карактеристична за псеудонауку обично појединцу дају много значајнију улогу у свету него што то чини наука. Научна тврђења често су у нескладу са оним што

људи очекују и захтевају значајнију употребу рефлексije како би била схваћена и прихваћена (Talmont-Kaminski, 2013: 386). Управо је ова контраинтуитивна природа научних појмова нешто што их чини нарочито погодним за псеудонаучна тумачења, будући да је њихово исправно тумачење процес који није једноставан.

*

Већина нас жели извесност као и једноставна објашњења. На стојимо да откријемо обрасце у природи и ова очекивања имају основ у адаптацији, она нам омогућавају сналажење у свету и избегавање опасности. Трагамо за поретком у неред и смислом у бесмислу. Могуће је да оваква очекивања имају еволутивну основу, али она врло често превише поједностављују природу и утичу на критично мишљење и решавање проблема (Shermer, 2002: 58). У свакодневним околностима најчешће нисмо склони великим променама ставова и понашања, као и фундаменталних претпоставки које имамо о природи. Насупрот томе, научно и критичко мишљење није нешто што долази природно. Оно захтева искуство и напор, а научна објашњења и решења најчешће нису лака ни за разумевање ни за прихватање.

Псеудонаучни системи веровања опонашају науку и до најситнијих детаља. Управо је опонашање науке један од разлога њихове широке распрострањености. Људи који се баве псеудонауком често имају докторате, објављују радове и књиге у разним научним пољима. Уколико се има на уму да су њихове тврдње такве да имају предност да су у складу са нашим диспозицијама и интуицијама, док права наука често иде против њих, оне успевају да придобију широку публику.

Истраживања показују да људи који прихватају једну врсту епистемички неоправданих веровања имају склоност да прихвате и друге (Lobato, et al., 2014: 617–625). Тако неко ко верује у неефикасност и штетност вакцина има тенденцију да прихвати и многе друге сличне теорије, што показује да постоји преклапање оних који верују у паранормалне, псеудонаучне и теорије завере. У том духу, ако су појединци који верују у амајлије за срећу уједно склони да прихвате алтернативне методе лечења, дубља анализа како ових веровања тако и психолошких механизма који им леже у позадини имала би и просветитељску, не само теоријску сврху. Наиме, уколико бисмо могли да исправимо погрешне представе таквих појединаца које спадају у најобичније сујеверје, можда бисмо у перспективи могли да их

заштитимо од несувислих третмана хомеопата, на пример. До тога пре свега треба да доведе адекватно образовање; осим што појединци тиме усвајају праву науку, наука има моћ да суспендује претходно усвојене псеудонаучне теорије.

Навођена литература:

- Mario Bunge, *Philosophy in Crisis, The Need for Reconstruction*, Prometheus Books, 2001.
- J. W. Grove, "Rationality at Risk: Science against Pseudoscience", *Minerva* 23 (2), pp. 216–240, 1985.
- Marjaana Lindeman, "Biases in intuitive reasoning and belief in complementary and alternative medicine", *Psychology and Health* Vol. 26, No. 3, March 2011, p. 371–382.
- Marjaana Lindeman and Kia Aarnio, "Superstitious, Magical and Paranormal Beliefs: An Integrative Model", *Journal of Research in Personality*, 41, 2007, pp. 731–744.
- E. Lobato, J. Mendoza, V. Sims, M. Chin, "Examining the Relationship Between Conspiracy Theories, Paranormal Beliefs, and Pseudoscience Acceptance Among a University Population", *Applied Cognitive Psychology*, 28, 2014, pp. 617–625.
- Marie-Catherine Mousseau, "Parapsychology: Science or Pseudo-Science?", *Journal of Scientific Exploration*, Vol.17, No. 2, pp. 271–282, 2003.
- Donald Prothero, "The Holocaust Denier's Playbook and the Tobacco Smoke screen", in: *Philosophy of Pseudoscience, Reconsidering Demarcation Problem*, eds. M. Pigliucci and M. Boudry, The University of Chicago Press, 2013, pp. 341–358.
- Michael Shermer, "Science and Pseudoscience: The Difference in Practice and the Difference it Makes", in: *Philosophy of Pseudoscience, Reconsidering Demarcation Problem*, eds. M. Pigliucci and M. Boudry, The University of Chicago Press, 2013, pp. 203–223.
- Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things, Pseudoscience, Superstition and Other Confusions of our Time*, A W. H. Freeman / Owl Book Henry Holt and Company New York, 2002.
- Stefaan Blancke and Johan De Smedt, "Evolved to be Irrational? Evolutionary and Cognitive Foundations of Pseudoscience", in: *Philosophy of Pseudoscience, Reconsidering Demarcation Problem*, eds. M. Pigliucci and M. Boudry, The University of Chicago Press, 2013, pp. 361–379.
- Konrad Talmont-Kaminski, "Werewolves in Scientists' Clothing Understanding Pseudoscientific Cognition", in: *Philosophy of Pseudoscience, Reconsidering Demarcation Problem*, eds. M. Pigliucci and M. Boudry, The University of Chicago Press, 2013, pp. 381–395.

Emilio L. C. Lobato and Corinne Zimmerman, *The Psychology of (Pseudo)Science: Cognitive, Social and Cultural Factors*, in: *Pseudoscience, The Conspiracy Against Science*, eds. A. B. Kaufman and J. C. Kaufman, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2018, pp. 28–43.

Aleksandra Zorić*

TRUTH IN THE AGE OF CRISIS: PITFALLS OF PSEUDOSCIENCE

Abstract: An old philosophical problem of delineating science from pseudoscience has in today's world far superseded the task of unearthing sufficient and necessary conditions which science should be able to satisfy and on which pseudoscience would fall short. Our interests have shifted from the search for the rigorous criteria of demarcation, to describing various scientific and pseudoscientific activities – as well as bringing the psychological backgrounds of beliefs in numerous pseudoscientific theories to light. We aim to pinpoint some of the key characteristics of said activities and the strategies they employ. Also, we attempt to answer the question of why are individuals prone to believing various conspiracy theories, alternative historical explanations and other pseudoscientific theories.

Keywords: science, pseudoscience, parapsychology, intuitions, essentialism, teleology.

* Aleksandra Zorić, Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, zorkinmail@gmail.com

Моника Јовановић*

КРИЗЕ, МИСАОНИ ЕКСПЕРИМЕНТИ И ФИКЦИЈА: МОРАЛНЕ ИНТУИЦИЈЕ ИЗМЕЂУ ТЕОРИЈЕ И ПРАКСЕ

Апстракт: Разликујући теоријски и вантеоријски приступ моралним феноменима, у раду испитујем како нам етика може помоћи да решимо морално релевантне проблеме који се јављају у кризним ситуацијама. Полазим од питања како криза може бити предмет филозофског интересовања, а затим разматрање сужавам на етику. Из угла ове филозофске дисциплине, кризи се може приступити на два начина: примењивањем општих теорија, као што су Кантова деонтологија или утилитаризам, на различите кризне ситуације или конструисањем мисаоних експеримената. Илуструјем оба ова приступа а затим, контрастирајући хеуристички значај етичких мисаоних експеримената њиховој аргументативној функцији, уводим тезу да нам ови експерименти откривају истину о моралу и независно од било какве теорије или становишта. Браним оспораван став да фикционални сценарији, као разрађени мисаони експерименти, могу да прошире наше „морално сазнање”, па ту тезу илуструјем на примеру фикционалног наратива посвећеног једној кризној ситуацији – експлозији реактора у нуклеарној електрани „Чернобил”.

Кључне речи: криза, етички мисаони експерименти, фикција

Криза као предмет филозофског разматрања

Свака криза, било она политичка, економска или здравствена, представља значајно одступање од уобичајеног тока догађаја које прети разорним, а потенцијално и катастрофалним исходом за живот и добробит великог броја људи. О кризама можемо говорити у

* Аутор текста је др Моника Јовановић, доцент на Одељењу за филозофију Филозофског факултета у Београду. Сарадник је на пројекту број 179041, који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

терминима предвиђања, спречавања и реаговања. Неке кризе (као што су земљотреси, урагани и цунамији) се нису могле, у дословном смислу, ни предвидети ни спречити; неке су се могле предвидети, али их је тешко било избећи – економску кризу из 2008. године је, у датим околностима, било готово немогуће спречити јер је систем који је до ње довео био сувише комплексан и неподложен контроли; неке кризе (као што је, рецимо, почетак Другог светског рата) било је могуће и предвидети и спречити, али онда када су се десиле, није било места за ефикасне реакције. Чак и када се криза не може спречити, као у случају урагана, често се могу извршити неопходне припреме да се на њу правовремено и адекватно реагује, и тиме на минимум сведе људско страдање и материјална штета.

Сва три модуса одношења према кризи – и предвиђање и спречавање и реаговање – подразумевају исправно разумевање релевантних аспеката дате ситуације, и ту би филозофија могла двоструко да помогне. За разумевање неке конкретне кризе могла би нам користити адекватна анализа сличних ситуација из прошлости: колика је каузална улога одређених фактора који су довели до неке такве ситуације, шта су били њени прави узроци, а шта неки други мање или више споредни узрочни фактори, да ли се и како криза могла спречити или разрешити на неки ефикаснији начин и шта нам то, у одсуству историјских закона, говори о ситуацији са којом се тренутно суочавамо. Реч је о једном типу историјског објашњења где би, у зависности од врсте кризе, централну улогу имала једна или друга филозофска дисциплина, као што су, рецимо, филозофија науке или филозофија политике. Будући да кризне ситуације, по правилу, имају један или више морално релевантних аспеката, и да су практични изазови и дилеме са којима се у њима суочавамо често неодвојиви од моралних дилема и изазова, филозофи који се баве нормативном и примењеном етиком свакако би могли бити од помоћи.

Морални аспекти кризних ситуација

Да бисмо то илустровали, послужимо се примерима из актуалне кризе коју је изазвао корона вирус. Морални изазови и дилеме са којима смо се суочили током последње здравствене кризе могу се, грубо гледано, поделити у три категорије: морални изазови и дилеме који се тичу права на јавну доступност информација, они који се тичу ограничења личних слобода, и морални изазови и дилеме у вези са питањем праведне дистрибуције. Моралне дилеме и изазови у вези са сваком од ових категорија јављали су се у свакој од фаза пандемије

чија је динамика била таква да су акутна питања, у складу са развојем догађаја, стално померала фокус са једне категорије на другу.

Почетак пандемије је различите земље дочекао мање или више неспремне, па се практично одмах поставило питање праведне дистрибуције оскудних ресурса неопходних за борбу са вирусом: ако болнице немају довољно рукавица и маске, како постојеће скромне залихе медицинском особљу праведно расподелити? Да ли их и у којој мери набављати по много вишој цени него што је комерцијална, можда на рачун других трошкова који предстоје? Да ли је оправдано у ту сврху служити се незваничним каналима? Слично питање се поставља и када је реч о болничким капацитетима, креветима и опреми, а пре свега респираторима. Практично истовремено се поставља питање јавне доступности информација: купујући време за реаговање, многе владе, нека више, нека мање, одлажу тренутак када ће саопштити да је вирус већ увелико присутан и у њиховој земљи. Циљ је спречавање панике и добијање на времену да се донесу одлуке, осмисли државна стратегија за обрачунавање са вирусом и набаве неопходни ресурси. У овој фази проблем личних слобода бар *prima facie* није у првом плану.

У другој фази, када се државе већ увелико обрачунавају са вирусом, поставља се питање колико се манипулише званичним информацијама, пре свега о броју заражених и умрлих. Када је реч о праведној дистрибуцији, сада се поставља питање колико је тешко добити (адекватно) болничко лечење и колико је у тој сфери присутна корупција. У домену проблема везаних за личне слободе, поставља се питање да ли је особа са симптомима корона вируса, чак и ако може да обезбеди апсолутну самоизолацију, дужна да се тестира и да се потом препусти државној организацији. Не треба заборавити да је то у једном периоду код нас значило резултате теста чекати, у зависности од озбиљности симптома, у некој од инфективних клиника односно импровизованих болница, са свим ризицима за инфекцију које таква изложеност вирусу носи. У истој сфери, поставља се питање слободе на непристајање на званичне протоколе лечења: ако из независних, релативно поузданих извора (као што су, на пример, медицински часописи) знамо да званичан медицински протокол који се у датом тренутку спроводи није најбоље решење за третирање корона вируса и да чак може направити велику штету, да ли, упркос томе, имамо моралну обавезу да се повинујемо званичној процедури: обавезном тестирању и свему што затим следи? Да ли се нешто мења ако немамо посебна сазнања о користи односно штети терапије, него просто немамо поверења у државне институције? У којој је мери наше здравље и наша добробит наша лична ствар? У овој фази се

јављају разна питања у вези са оним „што дугујемо једни другима”¹. Да ли, и у којим околностима, имамо (и) моралну обавезу да носимо маску? Да ли смо у време пандемије дужни да својим укућанима пружамо увид у то куда се крећемо, са ким се виђамо или слично?

И у трећој фази, у којој вакцине улазе у масовну употребу, можемо идентификовати питања из сва три домена. Када је реч праведној расподели, поставља се питање којој категорији грађана треба дати предност. У домену јавних слобода поставља се питање да ли вакцина треба или не треба да буде обавезна (за одређене категорије грађана, као што су рецимо лекари, васпитачи и наставници). Као и у претходне две фазе, у домену јавне доступности информација поставља се читав низ питања не само о томе које информације треба да буду јавно доступне, него и питање како, ако је икако могуће, ограничити ширење пропаганде и дезинформација. Истом корпусу припадају и питања о томе како саопштити одређене информације, да се не изазове општа паника, већ да се људи мотивишу да раде оно што је у служби њихове добробити и добробити њихових ближњих, и у којој мери притом узимати у обзир мање или више предвидљиве политичке последице.

Етичке теорије и мисаони експерименти

Сви наведени, и многи други морални аспекти актуелне кризе, могу се анализирати полазећи од неколико централних етичких становишта као што су Кантова деонтологија и класичан утилитаризам. Да бисмо илустровали како се овакве анализе, у зависности од тога од које теорије кренемо, могу међусобно разликовати, узмимо за пример скорашњу ситуацију са вакцинама АстраЗенека у којој је одређен број вакцинисаних оболео од једног облика тромбозе, а један проценат оболелих и преминуо. Према званичним информацијама, ризик за развој тромбозе је такав да се очекује да ће од милион људи који приме вакцину, у просеку шест добити тромбозу. У неким земљама, попут Норвешке, Данске и, у једном периоду, Немачке, стопирано је давање ове вакцине како би се поменути ризик избегао. Са друге стране, СЗО (Светска здравствена организација) и Велика Британија рекле су да је боље наставити са вакцином, јер добробит од вакцине далеко надмашује ризике. На питање шта је у овој ситуацији исправно учинити, утилитаризам и Кантова деонтологија дају различите одговоре. Утилитаристичко начело да је исправан онај поступак

1 Питање „шта дугујемо једни другима” везујемо за Скенлонов контрактурализам (Scanlon, 1998).

који доводи до „највеће могуће среће највећег могућег броја људи” (Bentham, 2000, стр. 225; Mill, 2003, стр. 186), јасно говори да је оправдано наставити са давањем вакцине, чак и кад би ризици били далеко већи него што јесу. Штавише, ако следимо Сиџвиков став о потреби за тајношћу (Sidgwick, 1962, стр. 490), за утилитаристу би чак могло бити оправдано и да сакрије информације о ризику да не би дошло до пада јавног поверења.

Из угла Кантове етике такав приступ би се сматрао неприхватљивим по неколико основа. Прво, ако се свесно преузима ризик да неколицина људи умре како би већина била спасена, то значи да се они третирају као средства, а не као циљеви, чиме се директно крши једна од формулација категоричког императива (Кант, 2008, стр. 74). Друго, сакривање информација од јавног значаја би за Канта било врло блиско лагању, што је у супротности са једном од савршених дужности (Кант, 2008, стр. 62–63). Треће, давање вакцине под окриљем тајности о ризицима директно крши и Кантову максиму јавности, по којој не треба чинити ништа што се не би могло учинити ако би претходно било обзнањено (Кант, 1999, стр. 347). У овој ситуацији би, по Кантовом мишљењу, морално исправно поступање била потпуна транспарентност државне управе, правовремено информисање грађана о ризицима и, сходно томе, поштовање слободе и достојанства појединаца који би имали прилику да одлуче да ли су спремни да преузму поменути ризик, или да, поштујући прописане мере, чекају безбеднију верзију вакцине.

О моралу можемо размишљати на, управо илустрован, теоријски начин, али и на вантеоријски начин, то јест без позивања на теорије и становишта. Важно је истаћи да овај други приступ не искључује коришћење филозофске апаратуре. Градећи и анализирајући мисаоне експерименте са моралном тематиком, крећемо се у домену етике било да то чинимо у сврху побијања односно потврђивања неке теорије, било да нам је циљ да разјаснимо одређене дистинкције, изоштримо моралне интуиције, тестирамо ставове замишљајући „како изгледа бити” на нечијем месту или у некој ситуацији, итд. Узмимо као пример три позната мисаона експеримента која се јављају у етици: „Трамвај”, „Иницијалну позицију” и „Виолинисту”.

У првом случају, који поставља питање да ли је морално исправно жртвовати једну особу да бисмо спасли петоро људи, у зависности од тога шта „експериментатор” има за циљ, експеримент може да има аргументативну,² хеуристичку³, или обе ове функције. Други мисаони експеримент, који долази од Џона Ролса (Rawls, 1971, стр.

2 В., на пример, Scanlon, 1998, стр. 18–20, и Thomson, 1985.

3 В., на пример, Foot, 1967.

118–194), има за циљ да испита на које принципе правде би се обавезали рационални субјекти у „иницијалној позицији”, испод такозваног „вела незнања”, не знајући ништа о свом положају у друштву, својим материјалним приликама и природним предиспозицијама. Реч је о једној врсти процедуралног мисаоног аргумента, који је бар у првом кораку теоријски неутралан. Трећи је један од најпознатијих мисаоних експеримената у примењеној етици. То је „Виолиниста” Џудит Џарвис Томсон (Thomson, 1971), у којем она испитује тезу да је „нечије право на живот јаче и строже него мајчино право да одлучи шта ће се догодити са њом и њеним телом”.

Џудит Томсон нас позива да замислимо следећу ситуацију. Једног дана смо се пробудили у кревету и схватили да се поред нас налази познати виолиниста у несвести. Пошто је утврђено да само ми имамо крвну групу која му може спасити живот, киднаповани смо и наш крвоток је повезан са крвотоком виолинисте. Посебан апарат избацује отрове из његовог организма преко наших бубрега и, ако би био искључен пре завршетка процеса, виолиниста би умро. Процес ће трајати девет месеци. Основни закључак до којег Џудит Томсон долази јесте да треба правити разлику између права на живот и права на оно што обезбеђује живот. Право на живот је нешто што је неповредиво, али оно подразумева право да не будемо неправедно убијени, али не и право да се без питања и ограничења служимо туђим телом како бисмо се одржали у животу. Стога, имамо право да искључимо виолинисту са апарата као и да (под одређеним претпоставкама) абортирамо. Поред аргументативне, овај мисаони експеримент има и хеуристичку улогу: уводи се једна важна дистинкција (право на живот/право на оно што обезбеђује живот) коју можемо примењивати и у другим контекстима.

Критичари мисаоних експеримената истичу да су овакви експерименти махом недовољно одређени, то јест, да не дају довољно информација о свим релевантним факторима описане ситуације, што резултира колебљивошћу и нестабилношћу наших интуиција (Dancy, 1985; Gartner, 2017). Довољно је додати неки детаљ да би се утисак о томе да ли је нешто морално исправно или морално неисправно из корена променио. Књижевни, филмски или, уопште, уметнички наративи представљају људску мотивацију и људске поступке детаљније од мисаоних експеримената. Сходно томе, они имају већи хеуристички потенцијал, па не чуди што се у етичкој литератури на њих често упућује: најмаркантнији примери су вероватно *Архийелај Гулај* (Приморац, 1978) и *Лорд Џим* (Brudney, 1998). Хеуристички потенцијал уметничких наратива је већи уколико су ти наративи мање везани за неку доктрину или идеологију, то јест, уколико више „говоре својим сопственим језиком”.

Сазнајна вредност уметности

О сазнајној вредности уметности у филозофији се расправља још од Платона и Аристотела. Док је Платон углавном негирао образовни значај уметности и тврдио да нас уметност одаљава од истине (Plato, 1997, гл. III и X), Аристотел је сматрао да је песништво „филозофскије” од историје (Aristotle, 1997, 5165), то јест да нам нуди дубље разумевање света (Davies, 2007, стр. 144). Као и у античко доба, и данас постоје заступници и критичари тезе естетичког когнитивизма: једни верују да уметничка фикција може нечему да нас научи, док други то негирају. Когнитивни садржај о којем се полемише најчешће припада сфери широко схваћеног „моралног сазнања”. Поред питања да ли је нешто морално исправно или морално неисправно, у сферу овог сазнања спадају и питања као што су какав човек треба да будемо, какав живот треба да водимо, шта је истинска срећа, шта је човек, итд.

Један од најоштријих приговора тези о сазнајној вредности уметничке фикције долази од Џерома Столница (Stolnitz, 1992). Столницову тезу о „когнитивној тривијалности” уметности Дејвис сумира на следећи начин: 1) Наводно дубоке истине књижевних дела су, када се образложе, заправо баналне; 2) Не постоји засебан домен уметничког знања, а истинити увиди на које наилазимо у уметничким делима нису специфични за уметност; 3) „Истине” које откривамо у уметничким делима су, у најбољем случају, само хипотезе и треба им независан спољни тест који не можемо спровести унутар фикције (Davies, 2007, стр. 149–150). Ове примедбе представљају „епистемолошки изазов” естетичком когнитивизму, а когнитивизам је могуће бранити у мери у којој се на њих може одговорити.

Па ипак, таква стратегија је, чини ми се, погрешна јер нас обавезује на једну врсту неприхватљивог епистемолошког монизма према којем се сазнајна вредност науке и сазнајна вредност уметности мере истим мерилима. Сазнајна вредност фикције се, наиме, не састоји у њеној сличности са науком, већ у ономе по чему се она од ње разликује. Питати колико знања која стичемо читајући књижевност, гледајући филмове или позоришне представе одговарају дефиницији знања као истинитог оправданог веровања (или некој другој, постгетигејовској дефиницији) значи посматрати уметност по екстензији са науком. Да ли су књижевне истине заиста баналне и да ли су оне нешто што (у дословном смислу те речи) захтева образлагање? Да ли мора постојати засебан домен уметничког сазнања? Због чега бисмо увиде

о моралу и људској психологији до којих долазимо у уметности третирали као (научне) хипотезе? У феноменолошкој, па и епистемолошкој равни, уметност нам пружа нешто што нам не могу пружити ни природна наука, ни историја, па ни стварно искуство.

Узмимо за пример неки оружани конфликт. Људи који имају несрећу да, стицајем околности (тако што су се нашли на погрешном месту у погрешно време), буду укључени у неки такав сукоб најчешће имају снажне емоционалне реакције на хаотично и опасно одвијање догађаја чији су сведоци или невољни актери, а расуђивање им је мање или више помућено. Када, насупрот томе, са безбедне дистанце читамо о неком рату, неометано се посвећујемо анализи узрочних фактора, расподела снага, тока значајних битака, улога различитих личности, итд. Иако није увек тако (изложени великим опасностима, неки људи задржавају прибраност, док читање историјских уџбеника друге узнемирава), генерално гледано, јасно је да се искуство из првог и сведочанство из трећег лица и феноменолошки и епистемолошки разликују, и да се искуство читања, односно гледања неког уметничког наратива разликује од оба.

Читајући „Збогом оружје” или гледајући „Апокалипсу данас”, добијамо јединствену слику о томе шта рат чини човеку, какве последице оставља по психу, а то искуство се не може до краја парафразирати, образложити и оправдати. На интелектуалном, емоционалном, па и висцералном нивоу, у нама ће се пробудити антиратни сентимент онако како га ништа друго не може пробудити. Можда би неко попут Столница рекао да се то своди на баналну поруку „рат је лош”, коју смо и пре тога знали, или да порука „рат квари човека” представља само хипотезу која се може оправдати једино позивањем на стварне чињенице. Међутим, такав став би негирао оно што је специфично за уметничку фикцију – њен јединствен потенцијал да нас емотивно дотакне и покрене на размишљање и делање.

„Чернобиљ”

Да бисмо то илустровали, послужимо се једним примером. Реч је о мини-серији „Чернобиљ”, приказаној 2019. године, а инспирисаној стварним догађајима у нуклеарној електрани „Чернобиљ” који су се одиграли 1986. године. Ово дело фикције непосредно је произашло из једног другог – књиге белоруске нобеловке Светлане Алексијевич (Алексіе́вич) „Чернобиљска молитва: хроника будућности”, која је

објављена 1997. године. Иако књига обилује непосредним сведочанствима преживелих актера катастрофе, и премда је препознат њен чињенички и уметнички значај (Matthews, 2006), она је иницијално прошла готово незапажено. Тек пошто је ауторка добила Нобелову награду 2015. године, књига је дошла у ближи фокус шире јавности и напoкон резултирала поменутом адаптацијом.

Серија „Чернобил” почиње епилогом главног догађаја: две године после експлозије једног од четири реактора, научник Валериј Легасов, који је одиграо одлучујућу улогу у санирању последица експлозије и спречавању веће катастрофе, оставља запис о томе шта се заиста догодило и затим извршава самоубиство. Потом следи линеаран приказ дешавања од експлозије реактора до суђења окривљенима за тај догађај. Мада постоје детаљнији и прецизнији описи дате трагедије (Plokhу, 2018), „Чернобил” је стекао популарност захваљујући квалитетима које немају, и које нису могли имати поменути записи. Оваква својства – мотивисаност радње, убедљивост глуме, реалистичност дијалога, нарaтивна динамичност, морална истанчаност и трагична снага – представљају карактеристичне „регионалне квалитете”⁴ књижевних, позоришних и филмских нарaтива.

Да бисмо показали какав сазнајни потенцијал може имати уметнички нарaтив, узмимо два примера, оба везана за оно што говори Легасов, који током серије игра улогу неке врсте моралног компаса. У једној сцени Легасов разговара са шефом КГБ-а. На суђењу за посленима у нуклеарној електрани, које се десило непосредно пре тога, Легасов је противно наредбама својих надређених рекао да су надлежни у државној администрацији знали да реактор може да експлодира, али да су то годинама крили. Казна за такав иступ је потпуна анонимност и константан надзор. Тиме се државни апарат осигурава да истина никада не буде саопштена. Пошто га је деморалисао подсећајући га на дискриминацију јеврејских научника у којој је учествовао, на Легасовљево питање „А шта ако ипак проговорим?”, шеф КГБ-а самоуверено одговара контрапитањем: „Зашто бринути о нечему што се неће догодити?”

Шта је смисао ових речи? То се неће догодити; КГБ ће то спречити. То се неће догодити; Легасов је уцењен својим животом и животом својих сарадника. То се неће догодити; Легасов је „један од нас”, он није „никакав херој, већ само човек који умире и који се збунио”. Ово „пророчанство које само себе остварује” у контексту у којем је изречено има и дубљи, симболичан смисао. „Зашто бринути о нече-

4 О регионалним квалитетима в. више у Beardsley, 1958.

му што се неће догодити?” речи су које показују да они чија је одговорност највећа, после свих цивилних страдања, жртвовања стотина ватрогасаца, ронилаца и рудара и потенцијалне катастрофе глобалних размера у којој би планета постала ненастањива, заправо нису ништа научили. То је дубља трагика која нас емотивно дотиче и подстиче на размишљање не само о кризи изазваној експлозијом нуклеарне електране „Чернобил”, већ и о другим кризама, укључујући и актуелну здравствену или предстојећу климатску и, конкретно, о томе до чега доводи уверење да не треба бринути о нечему што се (по нечијој процени) неће догодити.

Па ипак, у једном смислу те речи, серија има срећан крај. Иако Легасов, као прави трагичан јунак, извршава самоубиство јер је то једини начин да истина изађе на видело и да се исправе грешке у осталим електранама на територији СССР-а, у моралном смислу и он и Борис Шербина, са којим ради на санирању последица експлозије, доживљавају морални процват. Од плашљивог научника, који је мање или више директно учествовао у отпуштању Јевреја, Легасов постаје херој који се свесно излаже радијацији да би спречио њено даље ширење. У звучним записима које оставља, он изговара: „Док сам се раније плашио која је цена истине, сада се само питам, која је цена лажи?... Свака изговорена лаж увећава наш дуг према истини.” И Борис Шербина, службеник министарства, такође доживљава неку врсту моралне рехабилитације. Од безначајног чиновника, који је, по свему судећи, радио све што му се нареди, он постаје човек од интегритета, спреман да се изложи великим дозама радиоактивности и код надређених инсистира да се, без обзира на цену, обезбеди све што је потребно да би се спречило њено даље ширење.

Историја неког догађаја, ма колико прецизно описивала узрочне факторе, неће произвести емоционалну реакцију до које доводи „Чернобил”. Неколико ефектних сцена или страница могу, путем те реакције, учинити да разумемо како људи реагују на кризне ситуације („Чернобил” даје изузетну илустрацију потискивања као механизма одбране), како их те ситуације мењају или у њима учвршћују тенденције које већ поседују. Примера ове врсте има у свим периодима стварања и у свим жанровима, од класичног реализма до савремене научне фантастике. Уметничка фикција има јединствен потенцијал да нам помогне да изоштримо разумевање људске психологије и избрусимо наше моралне интуиције.

Референце

- Aristotle. (1997). *Poetics*. Hackett Publishing Company.
- Beardsley, M. C. (1958). *Aesthetics: Problems in Philosophy of Criticism*. Harcourt, Brace & World.
- Bentham, J. (2000). *Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books.
- Brudney, D. (1998). Lord Jim and Moral Judgment: Literature and Moral Philosophy, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56(3), 265–281.
- Dancy, J. (1985). The Role of Imaginary Cases in Ethics, *Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1–2), 141–153.
- Davies, D. (2007). *Aesthetics and Literature*. Continuum.
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. *Oxford Review*, 5, 5–15.
- Gartner, S. (2017). Did a Particularist Kill the Thought Experiments?, *Thought Experiments Between Nature and Society: A Festschrift for Nenad Mišćević*. Cambridge Scholars Publishing, 154–165.
- Kant, I. (1999). *Toward Perpetual Peace, Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- КАНТ, И. (2008). *Заснивање метафизике морала*. Дерета.
- Matthews, R. (2006). Voices from Chernobyl: The Oral History of a Nuclear Disaster – Book Review, *Journal of Nuclear Medicine*, 47(8), 1389–1390.
- Mill, J. S. (2003). *Utilitarianism and On Liberty*. Wiley-Blackwell.
- Plato. (1997). *The Republic, Complete Works*. Hackett Publishing Company.
- Plokhly, Serhii. (2018). *Chernobyl: The History of a Nuclear Catastrophe*, Basic Books.
- Primorac, I. (1978). Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent, *Analysis*, 38(4), 194–199.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Harvard University Press.
- Sidgwick, H. (1962). *Methods of Ethics*. Palgrave MacMillan.
- Stolnitz, J. (1992). On the Cognitive Triviality of Art, *British Journal of Aesthetics*, 32(3), 191–200.
- Thomson, J. J. (1971). A Defense of Abortion, *Philosophy and Public Affairs*, 1(1), 47–66.
- Thomson, J. J. (1985). The Trolley Problem, *The Yale Law Journal*, 94(6), str. 1395–1415.

Monika Jovanović*

CRISES, THOUGHT EXPERIMENTS AND FICTION: MORAL INTUITIONS BETWEEN THEORY AND PRACTICE

Abstract: In this paper I examine how ethics can help us solve the morally relevant problems that arise in crisis situations by distinguishing theoretical from extra-theoretical approach to moral phenomena. I begin by asking how a crisis can be the topic of philosophical examination, subsequently narrowing down the question to ethics. From the perspective of this philosophical discipline, a crisis could be approached in two ways: by applying general theories, such as Kant's deontology or utilitarianism, to different crisis situations, or by constructing thought experiments. I illustrate both approaches and then, by contrasting heuristic significance of ethical thought experiments with their argumentative function, I introduce the thesis that these experiments reveal truth about morality independently of any particular theory or viewpoint. I also defend the oft-disputed view that fictional scenarios, seen as developed thought experiments, can expand our 'moral knowledge', and illustrate that thesis by examining a fictional narrative that deals with a crisis – the explosion of a reactor in the 'Chernobyl' nuclear power plant.

Key words: Crisis, Ethical Thought Experiments, Artistic Fiction

* The author of the text is Dr. Monika Jovanović, assistant professor at the Department for Philosophy at the Faculty of Philosophy in Belgrade. She is a collaborator on the project No. 179041, funded by the Ministry of Education, Science and Technology development of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији –
Народна библиотека Србије, Београд

316.42“19/20“(082)

17.01“19/20“(082)

165.6/.8(082)

ЕТИКА и истина у доба кризе : зборник радова / Ненад
Цекић (уредник). – Београд : Универзитет, Филозофски факултет,
2021 (Београд : Службени гласник). – 282 стр. : илустр. ; 24 см. –
(Едиција Човек и друштво у време кризе)

„ Овај зборник је настао у оквиру научноистраживачког пројекта
Човек и друштво у време кризе...“ --> колофон. – Тираж 200. –
Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз
сваки рад. – Abstracts.

ISBN 978-86-6427-184-4

а) Друштвена криза -- Морал -- 20в-21в -- Зборници б) Друштвене
промене - - Етика -- 20в-21в -- Зборници в) Епистемологија --
Зборници

COBISS.SR-ID 52703497